اسلامي فڪر
جي
جديد تشڪيل

علامه محمد اقبالؒ

مترجم
عبدالغفار ٻير سومرو

اقبال اڪيڊمي پاڪستان
١١٦- ميڪلوڊ روڊ لاهور

اسلامي فڪر
جي
جديد تشڪيل

علامه محمد اقبال رحه

مترجم
عبدالغفار- ايم - سومرو
ايم- ايس - سي، رياضي، ايل- ايل- بي (سنڌ)،
ايم- اي، فلسفو (ڪراچي).

اقبال اڪيڊمي پاڪستان

١١٦- مڪلوڊ روڊ، لاهور

ڇپائيندڙ جا سڀ حق ۽ واسطا محفوظ

ڇاپو: پهريون   تعداد ۱۰۰۰

جنوري ۱۹۸۲ع
بمطابق ربيع الآخر ۱۴۰۲ھ

42
عبدالغفار - 9
11,468

قيمت:

ملڻ جو هنڌ:

ناشر:
ڊاڪٽر محمد معزالدين
ڊائريڪٽر اقبال اڪيڊمي، پاڪستان

هي ڪتاب اتحاد پرنٽنگ پريس، شاه لطيف آباد - حيدرآباد سنڌ ۾ ڇپيو.

فهرست

پيش لفظ [ا - هہ]

ديباچو [ز - خ]

تعارف [ذ - ظ]

١- علم ۽ مذهبي مشاهدو ١

٢- مذهبي مشاهدي جي فلسفيانہ پرک ۴۵

٣- خدا جو تصور ۽ عبادت جو مفهوم ١٠١

۴- انساني خودي - سندس آزادي ۽ بقا ١۵٦

۵- اسلامي ثقافت جو روح ٢٠٧

٦- اسلام ۾ حرڪت جو اصول ٢۴٢

٧- ڇا مذهب جو امڪان آهي؟ ٢٩۵

الفاظ ۽ معنيٰ ٣٢٣

اشارا ٣٣۵

—*—

اهو ته اڳيون دور هو- هن دور جو عظيم مفسر قرآن ۽ شاه ولي الله جي فلسفي جو وڏو شارح منهنجو استاد علامه عبيدالله سنڌي پڻ سيالڪوٽ جي مٽيءَ جي پيداوار آهي جو علامه اقبال کان ٻه سال اڳ، ضلعي سيالڪوٽ ۾ پيدا ٿيو، پرچونڊي سنڌ ۾ اسلام جي اظهار ڪري ان سنڌ کي پنهنجو وطن بنايو ۽ سنڌي ٿي ويو.

علامه محمد اقبال سيالڪوٽ پنجاب جي پيداوار آهي، جنهن جي فڪر ۽ فلسفي جي شهرت نه رڳو پنهنجي وطن ۾ ٿي پر هو هڪ بين الاقوامي شخصيت بڻجي ويو. سندس فڪر ۽ فلسفو اشعار جي صورت ۾ موجود آهي، جنهن تان ملڪي مدبرن روشني هٿ ڪري آزاديءَ وطن جي تحريڪ ۽ هڪ نئين عظيم مسلم مملڪت بنائڻ ۾ ڪاميابي حاصل ڪئي. علامه اقبال پنهنجي فڪر ۽ فلسفي کي پنهنجي انگريزي خطبن ۾ به تفصيل سان پيش ڪيو. اسان جي نوجوان دوست مسٽر عبدالغفار سومرو ڪيرون لهڻيون جنهن علامه جي مشڪل فلسفي ۽ افڪار کي سنڌي ٻوليءَ جو ويس پهرايو ۽ بامحاوره سنڌي نثر ۾ ان کي سمايو.

علامه اقبال ماضي جي تاريخ ۽ فلسفي کان بي منهن موڙيندڙ نه آهي پر هو حضرت شاه ولي الله صاحب جي پيروي ۾ نئون روح ڦوڪڻ گهري ٿو. هڪ هنڌ خودي، جبر ۽ قدر جو فلسفو بيان ڪندي لکي ٿو ته ”اسان مسلمانن کي هڪ وڏو ڪم اڄو آهي، اسان جو فرض آهي ته ماضيءَ سان پنهنجو لاڳاپو نه ٽوڙيندي اسلام تي هڪ نظام فڪر جي حيثيت سان نئين سر غور ڪريون. اهو شاهه ولي الله دهلوي ئي هو جنهن سڀ کان اڳ ۾ هڪ نئين روح جي بيداري محسوس ڪئي. (*)

(*) ڏ.و حجة الله جو خطبو.

علامه محمد اقبال جڏهن ته سيد جمال الدين افغاني جو وڏو مداح هو، ان ڪري شاهه ولي الله صاحب کي مٿئين فڪر جو باني ڄاڻائيندي اڳتي لکي ٿو ته هن عظيم الشان فرض جي حقيقي اهميت ۽ وسعت جو پورو پورو اندازو سيد جمال الدين افغاني کي هو جيڪو اسلام جي ملّي زندگي ۽ ذهني تاريخ تي وڏي بصيرت رکندي مختلف انسانن ۽ سندن عادتن ۽ خصلتن جو تجربو رکندڙ هو ۽ سندس بصيرت وڏي وسيع هئي ان ڪري ان لاءِ اها ڪا اوکي نه هئي جو ان جي ذات گرامي ماضي ۽ مستقبل جي وچ تي هڪ لاڳاپو بڻجي وڃي. ان جون اڻ ٿڪ ڪوششون رڳو هن ڳالهه تي خرچ ٿين ها ته اسلام نوع انساني کي جنهن عمل ۽ ايمان جي تلقين ڪئي آهي، اها ڪهڙي نوعيت جي آهي ته اڄ اسين مسلمان پنهنجي پيرن تي گهڻو مضبوطيءَ سان بيٺا هجون ها.

هن تمهيد کان پوءِ علامه اقبال پنهنجي طرفان جنهن فڪر کي پيش ڪري ٿو ان مان سندس فلسفي شخصيت جو اندازو ڪري سگهجي ٿو.

اقبال فرمائي ٿو: بهرحال هاڻي اسان جي آڏو جيڪڏهن ڪا واٽ آهي ته هيءَ آهي ته علم حاضر جي احترام، قدر ۽ مرتبي هوندي اسان پنهنجي راهه جي آزاديءَ کي برقرار رکندي هن سمجهڻ جي ڪوشش ڪيون ته اسلامي تعليمات کي عبارت جو اهڙو لباس پارايون جو علم حاضر سان ڪنهن رنگ ۾ موافقت ڪائي، توڙيڪ ائين ڪرڻ ۾ اسان کي پنهنجي اسلاف سان اختلاف پيدا ٿئي. خودي، جبر ۽ قدر واري خطبي ۾ علامه اقبال انهيءَ نڪر کي آڏو رکيو آهي. تڏهن هو لکي ٿو ته جنت ۽ دوزخ انسان جون حالتون ۽ احوال آهن، اهي ڪنهن جاءِ جو نالو نه آهن، جئن قرآن پاڪ ۾ انهنجي جيڪا ڪيفيت بيان ڪئي وئي آهي انجو مقصد به اهو آهي ته هڪ داخلي حقيقت يعني انسان

جي داخلي احوال جو نقشو ان جي اکين ۾ اچي وڃي، جيئن دوزخ بابت ارشاد آهي. الله جي ٻاريل باهه جيڪا دلين تائين پهچندي آهي*يا ٻين لفظن ۾ اها انسان جي اندر ۾ بحيثيت انسان پنهنجي ناڪاميءَ جو دردانگيز احساس آهي. جيئن بهشت جو مطلب آهي فنا ۽ هلاڪت جي قوتن تي غلبي ۽ ڪاميابيءَ جي خوشي ۽ مسرت. اقبال جي نظر ۾ اسلام انسان کي ابدي لعنت جو حقدار نه بنايو آهي، جيئن قرآن مجيد جي لفظ "خلود" جي تشريح به ٻين آيتن ۾ هن طرح ڪئي آهي ته ان مان مراد محض هڪ زماني مدت آهي. علامه اقبال جي فلسفي ۾ دوزخ حقيقت ۾ تاديب (ادب سيکارڻ) جو هڪ عمل آهي ته جيئن اها خودي جيڪا پٿر وانگر سخت ٿي وئي آهي اها ٻيهر رحمت خداونديءَ جي جانفزا اثر کي قبول ڪري سگهي.

اجتهاد جي مسئلي ۾ علامه صاحب حديث جي ڇنڊڇاڻ ڪرڻ گهري ٿو جيئن "اسلام ۾ اجتهاد" واري ليڪچر ۾ لکي ٿو ته اسان انهن حديثن کي جنجي حيثيت خالص قانوني آهي انهن حديثن کان الڳ رکون جنجو قانون سان ڪوبه لاڳاپو نه آهي. وري ٻهرين حديثن بابت به وڏو سوال اهو اٿندو ته انهن ۾ اسلام کان اڳ وارين عربن جي رسمن کي ڪيترو دخل آهي جنکي اصلي حالت تي ڇڏيو ويو هو يا جنهن حضور اڪرم صلى الله عليه وسلم جن ڪجهه اصلاح فرمائي هئي، مگر اها اهڙي حقيقت آهي جنهنجو اڪنشاف ڏاڍو مشڪل آهي ڇو ته اڳين عالمن انهن رسمن ـ رواجن بابت گهٽ اشارو ڪيو آهي وري اهڙين رسمن بابت اسان کي اهو به معلوم نه آهي ته انهن تي هر دور ۽ هر زماني ۾ عمل ڪرڻ مقصد هو. هن بابت علامه اقبال، شاهه ولي الله صاحب محدث دهلويءَ جي تحقيق کي ساراهي ٿو.

(*) نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة

ھو لڳي ٿو ھن مسئلي ۾ شاھ ولي الله صاحب سبق آموز بحث ڪيو آھي جنھنجو خلاصو ھيءُ آھي تہ "انبياء" جي عام تعليم جو طريقو تہ اھو رھيو آھي تہ اھي جنھن قوم ۾ مبعوث ٿيندا ھئا انھن تي ان قوم جي رسم و رواج ۽ عادتن مطابق شريعت نازل ٿيندي ھئي پر جنھن نبي جي آڏو ھمہ گير (عالمي) اصول آھن ان تي نہ تہ مختلف قومن لاءِ مختلف اصول لاڳا ويندا ۽ نڪي اھو ممڪن آھي تہ اھو ھر قوم کي سندن ضرورتن موافق عمل جا الڳ الڳ اصول مقرر ڪرڻ جي اجازت ڏئي. اھو (شروع ۾) ڪنھن ھڪ قوم جي تربيت ڪندو آھي ۽ پوءِ ھڪ عالمگير شريعت جي تشڪيل ۾ ان کان تمهيد جو ڪم وٺندو آھي، پر تڏھن بہ ھر معاملي ۽ ھر موقعي تي عملي طرح انجو اطلاق پنھنجي قوم جي عادتن مطابق ئي ڪندو آھي.

آئون آخير ۾ ھن بحث کي ختم ڪندي وري بہ مسٽر عبدالغفار صاحب سومري کي مبارڪون ڏيان ٿو جنھن فلسفي جي اوکن مسئلن ۾ علامہ محمد اقبال جي افڪار جي ترجمانيءَ جو حق ادا ڪيو آھي. اميد تہ ھن مان عقلي دماغ رکندڙ سنڌي نوجوان چڱو لاڀ پرائيندا.

والسلام

ابوسعيد غلام مصطفيٰ قاسمي

ڊائريڪٽر شاھ ولي الله اڪيڊمي حيدرآباد

٢- فيبروري ١٩٨٢ع

ديباچو

نغمہ ڪجا و من ڪجا - سازِ سخن بهانہ ايست
سوئے قطار مي ڪشم - ناقہ بے زمام را.
(اقبال)

عام طور علامہ اقبال کي هڪ شاعر جي حيثيت ۾ ڄاتو سڃاتو وڃي ٿو، پر حقيقت اها آهي تہ هو بنيادي طور شاعر ڪان وڌيڪ هڪ مفڪر ۽ دانشور هو. ان ڳالهہ جو احساس کيس بہ هو، جنهن جو اعتراف هن پنهنجي شاعريءَ ۽ خطن وغيره ۾ ڪيترن هنڌن تي ڪيو آهي. البت جيستائين ان سوال جو تعلق آهي تہ پوءِ پلا شاعري ڇو اختيار ڪيائين؟ ان جو جواب هي آهي تہ هن پنهنجي پيغام يا فڪر کي وڌ ۾ وڌ مؤثر نموني ۾ عام ماڻهوءَ تائين پهچائڻ گهريو ٿي، ۽ جيئن تہ شاعري هڪ اهڙو سهڻو وسيلو آهي، جنهن جي ذريعي انساني ذهن کي گهڻو متاثر ڪري سگهجي ٿو: لهٰذا هن شاعري کي ان حيثيت ۾ اختيار ڪيو ٿو ڏسجي، ۽ پڇاڙيءَ تائين وٽس شاعريءَ جي ان ڪان وڌيڪ ٻي ڪا حيثيت ڪونہ هئي. ٢٠ آگسٽ ١٩٣٥ع تي سيد سليمان ندويءَ ڏانهن لکيل خط ملاحظہ ٿئي:

مون ڪڏهن بہ پاڻ کي شاعر نہ سمجهيو آهي. ان ڪري نہ ڪوئي منهنجو رقيب

آهي ۽ نہ آءٌ ڪنهن کي پنهنجو رقيب سمجهان
ٿو. فن ِ شاعريءَ سان مونکي ڪڏهن بہ
دلچسپي نہ رهي آهي. ها، البت ڪي خاص
مقصد سامهون اٿم، جن جي حصول لاءِ هن
ملڪ جي حالتن ۽ روايتن کي آڏو رکندي،
مون شعر و شاعريءَ جو طريقو اختيار ڪيو
آهي. ورنہ:

نہ بيني خير ازان مرد ِ فرو دست
ڪہ بر من تهمت شعر و سخن بست (زبور عجم)

اهو ئي سبب آهي جو ڪن موقعن تي اقبال شاعريءَ کي ترڪ ڪرڻ جو بہ سوچيو هو، پر پوءِ ڪن دوستن احبابن جي مشوري ۽ اصرار سبب ائين نہ ڪيو هئائين. بهرحال اقبال جو فارسي ٻوليءَ ۾ شاعري ڪرڻ جو بہ اهو ئي مقصد هو تہ جئن هو پنهنجي پيغام جو دائرو اڃا وڌيڪ وسيع ڪري سگهي. هڪ لحاظ کان اهو ساڳيو سبب آهي جو شاعريءَ جي ميدان ۾ سندس اڌ درجن کان بہ مٿي مجموعا ڪتابي شڪل ۾ موجود آهن، پر خالص فڪري ميدان ۾ سندس هڪ ڪتاب موجود آهي، جيڪو پڻ هڪ ڪتاب جي صورت ۾ تصنيف ٿيل ناهي، بلڪ اهو مختلف ليڪچرن يعني تقريرن جو مجموعو آهي. علامہ صاحب اهي ڇهہ ليڪچر مدراس مسلم ايسوسيئيشن جي دعوت تي مدراس، حيدرآباد ۽ علي ڳڙهہ ۾ ڏنا هئا، جيڪي پهريون ڀيرو ١٩٣٠ع ۾ لنڊن ۾ ڇپيا هئا. ليڪن جڏهن ١٩٣٤ع ۾ ان جو ٻيو ڇاپو پڌرو ٿيو تہ انهن ۾ هڪ ٻئي ليڪچر ”ڇا مذهب ممڪن آهي؟“

جو اضافو ڪيو ويو. اهڙيءَ طرح هي موجوده ڪتاب جنهن جو انگريزيءَ ۾ نالو (The Reconstruction of Religious Thought in Islam) آهي وجود ۾ آيو.

اسلامي فڪر جي تاريخ جي گهري مطالعي مان پتو پوي ٿو ته اسلامي دنيا اندر فڪر ۽ فلسفي جي باقاعده نشو و نما صرف تيرهين صديءَ جي پهرئين اڌ تائين مس جاري رهي ۽ بغداد جي تباهيءَ سان گڏ اها ذري گهٽ ڊپ ٿي وئي. انهيءَ عرصي ۾ به بقول علامه اقبال پهريائين ته مسلمانن، اسلام يعني قرآن جي روح کي يوناني فڪر سان وچي ملايو هو، پر پوءِ اڳتي هلي آخرڪار کين اها مت آئي ته قرآني تعليمات جو روح بنيادي طور يوناني فڪر جي خلاف هو ۽ ان ڳالهه جو واضح پڙاڏو اسانکي امام غزاليءَ جي ڪتابن جهڙوڪ تهافته الفلاسفه وغيره ۾ ملي ٿو. مطلب ته اهو ئي دور هو جڏهن مسلمانن ۾ فڪر ۽ فلسفي پوريءَ ريت نشو و نما حاصل ڪئي ۽ منجهن الڪندي، فارابي، ابن سينا، غزالي، ابن باجه، ابن طفيل ۽ ابن رشيد وغيره جهڙين عظيم شخصيتن جنم ورتو. مگر ان کانپوءِ جڏهن مسلمانن جو هن ميدان ۾ زوال آيو ته اها نشو و نما رڪجي وئي. تانجو وري اها خوشقسمتي مغرب وارن جي پلئه پيئي، جتي علم و فن جي هر ميدان ۾ نهايت قدآور شخصيتون پيدا ٿيون. هڪ طرف سائنس جي ميدان ۾ ڪوپر نيڪس، گاليلو، ڪيپلر، نيوٽن، ڊارون، آئن اسٽائن ۽ وائيٽ هيڊ جهڙن ماڻهن جنم ورتو، ته ٻئي طرف خالص فڪر ۽ فلسفي جي ميدان ۾ ڊيڪارٽ، لائبنز، هيوم، ڪانٽ، هيگل، برگسان ۽ برٽرانڊ رسل جهڙا دانا ۽ ڏاها انسان

پيدا ٿيا؛ ۽ ان ڳالهه ۾ ڪو وڌاءُ ڪونهي ته مجموعي طور انساني فڪر تي سندن سوچ ۽ لوچ جا نهايت دوررس اثرات مرتب ٿيا آهن.

اقبال انهن سڀني مفڪرن کي چڱيءَ طرح مطالعو ڪيو ٿو ڏسجي. هن هڪ طرف سقراط ۽ افلاطون کانوٺي آئن اسٽائين ۽ برٽرانڊ رسل جو مطالعو ڪيو هو، ته ٻئي طرف امام غزالي ۽ ابن خلدون کانوٺي شاه ولي الله ۽ جمال الدين افغانيءَ کي پڻ چڱيءَ طرح پڙهيو ۽ پرکيو هئائين. مطلب ته کيس مشرق توڙي مغرب جي فڪر تي پورو پورو عبور حاصل هو. اهو ئي سبب آهي جو جڏهن اسين هنن ليڪچرن جو جائزو وٺون ٿا، تڏهن معلوم ٿئي ٿو ته اسلامي فڪر جي زوال پذير ٿيڻ بعد، ۽ مغرب ۾ جديد تهذيب جي اڀرڻ کانپوءِ؛ اقبال اهو پهريون ماڻهو آهي جنهن ٻنهي تهذيبن جي فڪري ورثي جو تقابلي مطالعو ڪري، اسلامي فڪر کي نئين رنگ ۾ پيش ڪيو آهي.

لهٰذا هنن ليڪچرن جي شروعات مابعدالطبعيات جي بلڪل بنيادي مسئلن يعني خدا، انسان ۽ ڪائنات، ۽ انهن ٽنهي درميان لاڳاپن تي مفصل بحث سان ڪئي وئي آهي. ان کانسواءِ ٻين لاڳاپيل موضوعن جهڙوڪ زمان و مڪان، ماديت، عقليت، آدرشيت، نظريئہ ارتقا، فنا ۽ بقا، عقل ۽ عشق، تقدير ۽ تدبير وغيره تي پڻ سير حاصل بحث ٿيل آهي. اهڙيءَ ريت اسلام جي بنيادي عقيدن ۽ اسلامي ڪلچر جي اهميت کي اجاگر ڪرڻ سان گڏوگڏ مذهب جي مستقبل ۽ ان جي ضرورت تي به روشني وڌي وئي آهي. ائين پڻ چئي سگهجي ٿو ته هي ليڪچر مذهب، سائنس، منطق،

فلسفي، تصوف، تاريخ، سياسيات، نفسيات، عمرانيات ۽ اقتصاديات سان واسطو رکندڙ سڀني بنيادي مسئلن تي روشني وجهن ٿا.

هتي پهچڻ کانپوءِ اسان اهو ساڳيو بنيادي سوال دهرايون ٿا ته آخر هنن ليڪچرن ڏيڻ وقت اقبال جي پيش نظر ڪهڙو خاص مقصد هو. ٿورن لفظن ۾ ان جو جواب هيئن ڏئي سگهجي ٿو ته اهو آهي اسلام جي بنيادي تصورات کي جديد فڪر جي روشنيءَ ۾ پيش ڪرڻ. اقبال جو چوڻ آهي ته جديد دور ۾ مذهب سائنسي نظرين يا نتيجن کان پڻ بي تعلق رهي نٿو سگهي ۽ نه وري ڪو انهن هٿان ڪهي. ڇو ته مذهب ۽ سائنس هڪٻئي جا مخالف ناهن، بلڪ دراصل ٻئي ساڳي هڪڙي حقيقت جي جستجو ڪن ٿا، يا اجا به هيئن ڪئي چئجي ته ٻئي ساڳي هڪ ئي حقيقت جي مختلف پهلوئن جي نشاندهي ڪن ٿا. اهوئي سبب آهي جو سندن طريقهءِ ڪار ۾ فرق پڻ آهي. جيڪڏهن ائين نه ڏجي ها ته اسلام مطالعهءِ فطرت ٻين لفظن ۾ سائنس تي ايڏو زور نه ڏئي ها، ۽ مسلمان سائنس جو بنياد رکندڙ نه بڻجن ها. لهذا اقبال ان راءِ قائم ڪرڻ ۾ بالڪل حق بجانب آهي ته اهو مذهب اسلام ئي آهي جنهن سائنس جو بنياد رکيو آهي. هونئن به دنيا جي سڀني مذهبن ۾ اهو صرف اسلام ئي آهي جنهن "محسوسات" جي مشاهدي تي ايڏو زور ڏنو، جنهن اهو چيو ته ڪائنات جي تخليق تي غور ڪريو ته اها ڪيئن پيدا ڪئي وئي آهي: فا نظر و ڪيف بدءُ الخلق؛ جنهن اهو پڻ چيو ته انسان کان سندس حواسن جي استعمال بابت پڇا ڪئي ويندي: ان السمع و البصر و الفؤاد ڪل اولٰئڪ ڪان عنه مسئولا. (القرآن)-

اڳتي هلي اقبال هڪ ٻيو اهم نتيجو قائم ڪري ٿو تہ مذهب ڪڏهن بہ سائنس جو مخالف ٿي نٿو سگهي. البت ائين ٿي سگهي ٿو تہ ڪجهہ سائنسي نظريا ڪجهہ وقت لاءِ مذهب جي ابتڙ وڃن، پر اهائي اها ڳالهہ آهي جتي اسان کي خبردار ٿيڻو آهي يعني مذهب جي مرڪزي ڪردار جو اقرار ڪرڻو آهي. ان حقيقت ڏانهن اقبال هن ڪتاب جي تعارف ۾ ئي اشارو ڪري ڇڏيو آهي ۽ هن ڪتاب ۾ هو هڪ اڌ مثال ڏيئي اسان کي سمجهائي ٿو تہ جديد سائنسي فڪر منجهان، مذهبي سچاين جي پرک ڪرڻ ۾ ڪيئن ۽ ڪهڙيءَ ريت مدد ملي سگهي ٿي. هو قرآن شريف جي هيءَ آيت پيش ڪري ٿو: ”الله نورالسمٰوٰت و الارض“ يعني خدا تعالىٰ زمين ۽ آسمانن جو نور آهي. هاڻي ڏسڻو اهو آهي تہ جديد سائنسي نظريا روشنيءَ بابت ڇا ٿا چون. اضافيت جو نظريو چوي ٿو تہ هن ڪائنات ۾ صرف روشنيءَ کي ئي مطلق رفتار آهي. گويا اقبال جي چوڻ مطابق هن آيت ۾ خدا جي مطلقيت (Absolutness) ڏانهن اشارو آهي. جيتوڻيڪ اقبال جي زماني تائين روشنيءَ جي صرف اها خاصيت ئي وڌ ۾ وڌ ثابت ٿي چڪي هئي، پر هينئر روشنيءَ جي باري ۾ سائنس تمام گهڻين ڳالهين جو انڪشاف ڪيو آهي. آئن اسٽائين جي چوڻ مطابق روشني لاتعداد فوٽون (Photons) تي مشتمل آهي. هينئر اچو تہ ڏسون تہ انهيءَ فوٽون جون ڪهڙيون خاصيتون آهن، رابرٽ - ايل - فاروڊ پنهنجي مقالي ”آئن اسٽائن ۽ ايندڙ سؤ سال“ (Einstein: The next hundred years) ۾ لکي ٿو:

Yet what a queer universe the photon

> lives in. Since its space has shurnk to zero and its time has expanded to eternity, the photon exists everywhere along its tragectory at all times.

مطلب تہ فوٽون مڪان يعني جڳهہ کان بي نياز آهي، ان ڪري سندس وقت جو پيمانو لامحدود آهي، ۽ انهيءَ ڪري ڪيس هر جڳهہ تي موجود چئي سگهجي ٿو. ظاهر آهي تہ فوٽون ۾ اهي سڀ خاصيتون روشنيءَ جي ڪري آهن، ڇاڪاڻ تہ روشني فوٽون جي ڦهيل آهي، ۽ قرآن شريف خداتعالىٰ جي لاءِ روشنيءَ جو استعارو استعمال ڪيو آهي. چڱو، هاڻي اچو تہ ڏسون تہ خدا جي ذات جو اسلامي تصور ڪهڙو آهي. اهوئي نہ تہ، اها ذات مڪان کان بي نياز، سندس وقت ازل کان ابد تائين ڦهليل ۽ پاڻ هر جڳهہ تي موجود آهي. ڏسو تہ الله نورالسمٰوات و الارض جي ڪيڏي نہ خوبصورت سمجهاڻي سائنس جي هن نڪتي مان ملي ٿي. اقبال جي چوڻ جو بہ اهوئي مطلب آهي تہ مذهب ۽ سائنس ۾ ڪڏهن بہ تضاد ٿي نٿو سگهي. اها ٻي ڳالهہ آهي تہ سائنسي نظرين ۾ تضاد ٿي پوي، جيئن آئن اسٽائن ۽ نيوٽن جي نظرين ۾ آهي. مگر بقول اقبال پوءِ اسان کي رڳو ايترو ڪرڻو آهي تہ جديد سائنسي کوجنا ۽ نظرين ڏانهن هڪ آزاد ۽ تنقيدي نقطہ نظر برقرار رکڻو آهي.

هتي هيءَ ڳالهہ ڌيان ۾ رکڻ گهرجي تہ اقبال جي چوڻ موجب اهو مذهب ئي آهي جنهن سائنس جو بنياد رکيو آهي، يعني سائنس جي وڌڻ ويجهڻ ۾ مذهب جو ئي هٿ آهي. پڻ

لفظن ۾ سائنس کي مذهب منجهان نٿي آتساهه ۽ جِلا ملي ٿي. موجوده صدي شايد ان ڳالهه کي هڪ دفعو وري چڱيءَ ريت ثابت ڪري. مثلاً جديد سائنسي نظرين موجب هن ڪائنات ۾ چئن قسمن جا زور يا قوتون آهن. ٻين لفظن ۾ هيئين چئجي ته ڪائنات جو ڪوبه واقعو يا ڪابه شيءِ انهن چئن قوتن جي مرهونِ منت آهي. اهي چار قوتون هي آهن: برقي- مقناطيسي قوت (Electromagnetic Force)، ڪشش ثقل (Gravitation) ڪمزور نيوڪليئر قوت (Weak Nuclear Force) ۽ مضبوط نيوڪليئر قوت (Strong Nuclear Forc). سال ١٩٧٩ع ۾ طبعيات جي موضوع تي جن سائنسدانن کي نوبل انعام مليو، انهن برقي- مقناطيسي ۽ ڪمزور نيوڪليئر قوت کي ساڳي هڪڙي قسم جي قوت ثابت ڪيو آهي. گويا هينئر طبعي دنيا ۾ باقي وڃي ٽي بنيادي قوتون رهيون آهن، ۽ ان ڏس ۾ تجربا ڪيا وڃن ٿا ته جئن انهن ٽنهي کي پڻ هڪڙي قوت ثابت ڪري سگهجي، يا ٽنهي جو ماخذ ڪنهن هڪڙي ساڳي قوت ۾ معلوم ڪري سگهجي. هيڏانهن طبعيات (مادي) جي دنيا اندر روزافزون وحدت جو اهو حال آهي ته ٻئي طرف هوڏانهن نفسيات (روح) پنهنجي جڳهه تي جئن جو تئن قائم آهي. مگر هتي وري اڄ جديد دور جي عظيم فلسفي برٽرانڊ رسل جي ڪتاب "ذهن جي دنيا" (Analysis of Mind) جو حوالو ڏيندس، جنهن ۾ موصوف، هڪ اهڙي بنيادي وحداني سائنس (Fundamental Unipying Scifence) جو تصور پيش ڪري ٿو، جيڪا سندس نظر ۾ صحيح مابعدالطبعيات آهي، ۽ جنهن ۾ ذهن ۽ مادو ٻئي، هڪ نئين غير جانبدار مواد

ساڻ ڏهيل نظر اچن ٿا. مذڪور ڪتاب جي آخر ۾ هو هيٺيون نتيجو قائم ڪري ٿو:

”نفسيات ۽ طبعيات پنهنجي مواد جي لحاظ ساڻ هڪٻئي کان قطعي علاحده ناهن، بلڪ دراصل ذهن ۽ مادو ٻئي منطقي ترڪيبن (Logical Constructions) جي حيثيت رکن ٿا. ليڪن اهي جُزا جن منجهان اهي ترڪيبون وجود ۾ اچن ٿيون، تن ۾ گهڻن قسمن جا لاڳاپا ٿين ٿا؛ جن مان ڪي طبعيات جي مطالعي هيٺ اچن ٿا ته ڪي وري نفسيات تحت اچن ٿا. عام طور هيئن چئي سگهجي ٿو ته طبعيات انهن جُزن جي گروه بندي فعال حيثيت ۾ ڪري ٿي ۽ نفسيات وري انفعالي لحاظ کان ڪري ٿي.“

ٻين لفظن ۾ انجو مطلب اهو ٿيندو ته هن همڏي ساري ڪثرت بنيان دراصل وحدت آهي. هاڻي سوال اهو آهي ته ڇا مذهب انهيءَ وحدت ڏانهن اشارو ڪونه ڪيو آهي؟ ڇا اسانجن صوفين سڳورن، جنجي علم جو ماخذ بقول اقبال، ”مذهبي تجربو“ (Religious experience) ٿي آهي، انهن جي تعليمات ۾ انهيءَ وحدت ڏانهن واضح اشارا موجود ڪونه آهن! ڇا مولانا روميءَ نه چيو هو:

اين محض وحدت است بہ تکرار آمده

ڇا لطيف سائين ڪونه چيو آهي:

وحدت تان ڪثرت ٿي، ڪثرت وحدت ڪُل

جيڪڏهن مٿين سوال جو جواب هائوڪار ۾ آهي، ۽ يقيناً آهي، ته پوءِ اها ڳالهه بنا ڪنهن شڪ شبهي جي ثابت ٿي وڃي ٿي ته هڪ دفعو وري مذهب سائنس جي رهنمائي ڪري

رهيو آهي يا هيئنءَ به چئي سگهجي ٿو ته سائنس مذهب طرف وڌي رهي آهي. انهيءَ ڪري اقبال هن ڪتاب جي تعارف ۾ بلڪل سچ چيو هو ته اهو وقت پري ناهي جڏهن مذهب ۽ سائنس جي وچ ۾ گهڻين مشترڪ ۽ هم آهنگ ڳالهين جو انڪشاف ٿي پوي.

انهيءَ سان ايڏي ساري ڳالهه ڪرڻ جو مطلب اهو هو ته اقبال، بنيادي طور، جديد زماني ۾ جنهن شيءِ کان وڌ ۾ وڌ متاثر نظر اچي ٿو، اها سائنس آهي، ۽ سائنس ۾ وري هو نظريهءِ اضافيت سان گهڻي ۾ گهڻو لهه وچڙ ۾ اچي ٿو. اهو شايد انهيءَ ڪري آهي جو هاڻي تائين پوري سائنس جي تاريخ ۾ اهڙو انقلاب انگيز نظريو هن کان اڳ ڪڏهن به پيش ڪونه ڪيو ويو آهي. جيتوڻيڪ اقبال جي وقت ۾ اضافيت جو نظريو اڃا ابتدائي شڪل ۾ هو ۽ انجا پورا خد و خال واضح ڪونه ٿيا هئا، پر اقبال ان نظريي جي ممڪن اثرات کي اڳ ئي سمجهي چڪو هو. هتي هيءَ ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته نظريهءِ اضافيت جا ٻه خاص نتيجا آهن- هڪڙو ته انهيءَ جي ڪري ماديت يعني مادي جو وجود ختم ٿي ويو ۽ بنيادي حيثيت ”واقعي“ (Event) کي ملي وئي.

آئن اسٽائن جي چوڻ مطابق مادو واقعات يا حوادث جو مجموعو آهي ۽ اهڙيءَ طرح مادي کي مستقل يا پنهنجي ليکي ڪا حيثيت ڪونهي. ٻيو نتيجو هي، هو ته وقت کي ٻڻ مڪان جي چوٿين ڏس (Fourth dimension) قرار ڏنو ويو. دراصل اضافيت وقت جي وجود کي به اضافي قرار ڏنو ۽ هيئنءَ ته اهو تجربن سان به ثابت ٿي چڪو آهي ته وقت پڻ هر هنڌ ساڳيو نٿو رهي. پر اهو انسان جي حالتن مثلاً آرام يا رفتار واري حالت تي

دارومدار رکي ٿو. گويا نظريهٔ اضافيت مطابق وقت مڪان ۾ ڪم ٿي وڃي ٿو. اضافيت جي اصطلاح موجب ان کي ائين چئي سگهجي ٿو تہ زمان و مڪان جو هڪ تسلسل (Continuum) آهي. بهرحال مطلق حيثيت مڪان کي بہ ڪونهي ڇوتہ مڪان جو وجود وري مادي سان منسلڪ آهي. ان ڳالهہ کي آئن اسٽائن پنهنجي لفظن ۾ هيئنن ادا ڪيو هو تہ جيڪڏهن ڪائنات مان مادي جو وجود ڪڍي ڇڏبو تہ پوءِ هيءَ ڪائنات سمٽي هڪ نقطي تي اچي بيهندي. اها ڳالهہ ياد رکڻ جوڳي آهي تہ اضافيت جي نظريي کان اڳ سائنس جي دنيا ۾ چار حقيقتون بنيادي حيثيت جون حامل هيون: مادو (Matter)، توانائي (Energy)، زمان (Time) ۽ مڪان (Space). نظريهٔ اضافيت هڪ طرف مادي ۽ توانائي کي هڪ ٻئي ۾ تبديل ٿيندڙ ثابت ڪيو، (*) تہ ٻئي طرف زمان و مڪان کي هڪ ٻئي ۾ بدلجندڙ ظاهر ڪيو. هتي هيءَ ڳالهہ قابلِ ذڪر آهي تہ جيتوڻيڪ اقبال کي نظريهٔ اضافيت جا مادي تشريح سان پورو اتفاق آهي، پر هو اضافيت جي وقت واري تصور سان پورو اتفاق ڪونہ ٿو ڪري. هن سلسلي ۾ هو چوي ٿو تہ وقت جو تعلق انسان جي اندر سان بہ آهي. اهو ئي سبب آهي جو هو برگسان طرفان پيش ڪيل وقت جي تصور کي اهميت ڏئي ٿو ۽ ان جي ثابتيءَ خاطر هو مسلمان صوفين جي تجربات کي پيش ڪري ٿو. يا جئن پاڻ چيو اٿس:

نہ ہے زمان نہ مڪان، لا الہ الا اللہ

(*) آئن اسٽائن جي جڳ مشهور رياضياتي مساوات ($E=mc^2$) يعني توانائي = مادو x (روشنيءَ جي رفتار)^2 ڏانهن اشارو آهي.

دراصل اقبال اڻ راھ جو آهي ته جيستائين جديد نفسيات هن سلسلي ۾ پنهنجي اوک ڊوکس کي هر لحاظ کان مڪمل نٿي ڪري، اوستائين وقت جي حقيقتن تي پوري روشني وجهڻ ناممڪن آهي. هوندي به ڏٺو وڃي ته جيتوڻيڪ ويجهڙائي اندر نفسيات جي ميدان ۾ وليم جيمز ۽ فرائڊ جهڙا ماڻهو پيدا ٿيا آهن، جن نفسيات کي هڪ مڪمل سائنس جي درجي تي پهچائڻ جي ڪوشش ڪئي آهي، پر اها حقيقت پنهنجي جاءِ تي آهي ته نفسيات اڃا ان درجي تي نه پهتي آهي. اقبال جو چوڻ آهي ته هن سلسلي ۾ نفسيات کي هڪ نئين مذهبي تجربي ڏانهن ضرور رجوع ڪرڻو پوندو، لهٰذا مذهبي تجربي کي بيڪار شيءِ سمجهي ڇڏي ڏيڻ نه گهرجي، بلڪ نفسيات کي کپي ته ان تجربي جي سچائي ۽ پرک لاءِ طريقا وضع ڪري. هن ڪتاب جي پهرئين ۽ ٻئي ليڪچر ۾ ان ڳالهه تي روشني وڌي وئي آهي.

هنن ليڪچرن منجهان ٻي اهم حقيقت جيڪا اسان جي سامهون اچي ٿي، سا هيءَ آهي ته اقبال جو اسلام جي نشاة ثانيه ۾ غير متزلزل ايمان هو. بلڪ ائين چوڻ گهرجي ته هو ويهين صديءَ جو اهو اڪيلو مسلمان مفڪر آهي جنهن وٽ اسلام جي نئين جاڳرتا جو هڪ مڪمل تصور ملي ٿو، جنهن پنهنجي دوربين نگاهه سان اهو پڻ ڏسي ورتو هو ته اسلام جي انهيءَ جاڳرتا کي ڪهڙا بنيادي مسئلا سامهون اچي سگهن ٿا ۽ انهن کي ڪيئن حل ڪري سگهجي ٿو. هو ان ڳالهه جو قائل هو ته انسان پنهنجي ارتقا جي ان مرحلي تي پهچي چڪو آهي جتي سندس رهنمائي صرف اسلام جهڙو مذهب ئي ڪري سگهيو ٿي.

اقبال جي نظر ۾ انجو سبب اسلام جي استقرائي نوعيت آهي، جنهن جو ثبوت اسلام ۾ "ختم نبوت" جهڙي عقيدي جي موجودگي آهي. جو ته سندس چوڻ مطابق ان عقيدي جو مطلب آهي ته هيئنر انساني ذهن بالغ ٿي چڪو آهي ۽ ضرورت ان ڳالهه جي آهي ته انسان کي پنهنجن پيرن تي بيهارڻ سيکاريو وڃي. گويا انسانيت جي بانبڙن پائڻ وارو دور ختم ٿي چڪو آهي. يعني موجوده دور جي انسان کي ڪنهن نئين غيبي ذريعي منجهان چاڻ حاصل ڪرڻ جي ضرورت باقي نه آهي. ٻين لفظن ۾ انجو مطلب ٿيندو ته هو اسلام کي متحرڪ ۽ ترقي پسند مذهب قرار ڏئي ٿو، بلڪ سندس نظر ۾ اسلام جو اصل روح اهو تحرڪ ۽ ترقي پسندي ئي آهي. هن سلسلي ۾ هو زندگيءَ بابت اسلام جي نظريه کي ثبوت طور پيش ڪري ٿو.

هاڻي سوال اهو آهي ته جيڪڏهن واقعي اسلام ايڏو ترقي پسند مذهب آهي، ته پوءِ ڇا اسلام جي تاريخ ان ڳالهه جو ثبوت فراهم ڪري ٿي؟ افسوس جو ان سوال جو جواب اڌ هائوڪار ۾ آهي ۽ اڌ ناڪار ۾. اهو ٺيڪ ته اسلام پنهنجي شروعاتي دور ۾ بيشڪ اسان کي هڪ متحرڪ مذهب جي ڏس ڏئي ٿو، مگر گذريل پنج سؤ سالن دوران عملي طور اسلام تي جمود طاري رهيو آهي، ۽ ان جو واضح سبب اجتهاد جي اڻاٺ يا بنهه انڪار آهي. اهو ئي سبب آهي جو اقبال جديد دنيا ۾ اسلام جي ترقي ۽ واڌاري لاءِ اجتهاد کي ناگزير سمجهي ٿو. هن سلسلي ۾ اقبال ڇهين ليڪچر اندر جمهوري نظام حڪومت جي تصور کي جهڙيءَ ريت واضح ڪيو آهي، ۽ جنهن نموني

۾ هن اسلام ۾ جمهوريت جو وجود ثابت ڪيو آهي، اهو اسلامي فڪر جي تاريخ ۾ پنهنجو مثال پاڻ آهي. ترڪيءَ جو مثال ڏيندي هو چوي ٿو ته هن وقت جيڪڏهن مسلمانن جي نئين نسل ۾ ڪٿي قوم پرستيءَ وغيره جهڙا نظريا اثر نظر اچي رهيا آهن، يا اهڙن نظرين جو عمل دخل وڌي رهيو آهي ته ان ۾ حالات جو ڏوهه آهي ۽ انجو سبب مسلمانن ۾ صحيح قيادت جو فقدان آهي. اڃا به ائين ڪجهه چئجي ته انجو اصل سبب ملا جو رجعت پسندانه ۽ هڪ هٿ ٺوڪيل تصور اسلام آهي، جنهن کي اقبال: ”دين ملا في سبيل الله فساد“ ڪوٺي ٿو. اقبال جي نظر ۾ اسلام جمهوريت جو پيغامبر ۽ علمبردار آهي. اهو ئي سبب آهي جو هو اسلامي دنيا جو وڏي ۾ وڏو مسئلو صحيح جمهوريتن جو قيام ڄاڻائي ٿو، جيڪا ڳالهه اڄ به سڀني مسلمان ملڪن تي صادق اچي ٿي.

غور ڪري ڏسبو ته اقبال جي اڪابر ذهن ان وقت جن مسئلن جي نشاندهي ڪئي هئي، اهي اڄ به پنهنجي ساڳي صورت ۾ جئن جو تئن مسلمان ملڪن جي آڏو موجود آهن. هن سلسلي ۾ اقبال خاص طور ٻن بنيادي ڳالهين جي نشاندهي ڪئي آهي، جن مان هڪڙي ته اهائي ”صحيح جمهوريتن“ جو قيام آهي ۽ ٻي ”مسلمان ملڪن جو اتحاد“: جيڪي ٻئي اڃا تائين مسلمان ملڪن ۾ ناپيد آهن، حالانڪ اسان جي ڪاميابيءَ جو دارومدار به انهن ٻنهي ڳالهين تي آهي.

ظاهر آهي ته اقبال جا اهي ليڪچر جن ۾ مٿي ڄاڻايل سڀني مسئلن تي روشني وڌي وئي آهي، هڪ لحاظ کان انتهائي

دقيق آهن، ائين ڪٿي چئجي ته اقبال، جنهن پنهنجي سموري عمر اسلام جي سمجهڻ ۾ صرف ڪئي هئي، هي ليڪچر انجو نچوڙ يا ماحصل آهن. سندس شاعريءَ ۾ به انهيءَ فڪر جو پڙاڏو موجود آهي. هڪ هنڌ چوي ٿو:

فلسفه و شعر کی اور حقیقت ہے کیا،
حرفِ تمنّا جسے کہہ نہ سکیں روبرو.

هڪ لحاظ کان مون سوچيو هو ته اقبال جي هن ڪتاب جي تشريح سندس شعرن جي روشنيءَ ۾ ڪئي وڃي، يا گهٽ ۾ گهٽ حاشيءَ ۾ انهيءَ مطلب سان ٺهڪندڙ شعر پيش ڪيو وڃي. مگر جئن ته اهو انتهائي وڏو ڪم هو، جيڪو اجا تائين اردوءَ ۾ به نه ٿي سگهيو آهي، تنهنڪري اها ڳالهه في الحال قابلِ عمل نظر ڪونه آئي. جيتوڻيڪ ائين ڪرڻ سان نه رڳو هي ڪتاب دلچسپ بنجي پوي ها، بلڪ وڌيڪ قابلِ فهم پڻ ٿي سگهي ها. بهرحال منهنجو اهو احساس آهي ته هن ڪتاب جو هڪ هڪ جملو هڪ نئين معنيٰ ۽ مفهوم جو حامل آهي ۽ اقبال جي شعري تخليقات ۾ اهڙا ٺهڪندڙ شعر ضرور موجود آهن، جيڪي انجي تشريح ۾ پيش ڪري سگهجن ٿا. هتي رڳو هڪڙو مثال پيش ڪندس. "خودي" اقبال جي فلسفي ۽ شاعري جو بنيادي نُڪتو آهي، جنهن ڪنهن هنڌ چوي ٿو:

پيڪر هستي ز آثارِ خودي است،
هرچه مي بيني ز اسرارِ خودي است.
خويشتن را چون خودي بيدار ڪرد،
آشڪارا عالم پندار ڪرد.

صد جهان پوشيده اندر ذات او،
غير او پيدا است از اثبات او.
سازد از خود پيڪر اغيار را،
تا فزايد لذت پيڪار را.
چون حيات عالم از زور خودي است،
پس بقدر استوار زندگي است.
چون زمين برهستئ خود محڪم است،
ماه پابند طواف پيهم است.
هستئ مهر از زمين محڪم تر است،
پس زمين مسحور چشم خاور است.

مٿين شعرن پڙهڻ کانپوءِ هن ڪتاب جو چوٿون ليڪچر "انساني خودي- سندس آزادي ۽ بقا" پڙهي ڏسو. ساڳيءَ طرح پنجون ليڪچر جنهن جو موضوع خدا جي ذات آهي ۽ اقبال جي نزديڪ خدا جو تصور به "خوديءَ" يا "انا" جهڙو آهي، ان تي به هنن شعرن منجهان گهڻي قدر روشني پوي ٿي.

هيئنر آئون هن ڪتاب جي ترجمي بابت ڪجهه عرض ڪرڻ ضروري ٿو سمجهان. جڏن ته سنڌي ٻوليءَ ۾ خالص فلسفي جي موضوع تي هي پهريون مڪمل ڪتاب آهي، انڪري ترجمي ڪرڻ وقت مونکي تمام گهڻي ڏکيائي محسوس ٿي. خاص طور فلسفي جا اصطلاح گهڙڻ نهايت مشڪل ڪم آهي. جيتوڻيڪ مون پنهنجي طرفان پوري ڪوشش ڪئي آهي ته اصطلاحن واري ٻوليءَ کي نظرانداز ڪري ترجمي کي عام فهم بڻائجي، پر پوءِ به ڪجهه نه ڪجهه اصطلاح ضرور اچي ويا آهن، جن جي پڙهڻ

هن ڪتاب جي آخر ۾ ڏني وئي آهي. ان ڪري پڙهندڙ کي کپي ته ڀريائين ان پڙهي کي نظر مان ڪڍي پوءِ هن ڪتاب جو مطالعو شروع ڪري.

بهرحال هن ڪتاب کي سمجهڻ لاءِ پڙهندڙن کي منهنجو اهو مشورو آهي ته هن کي گهٽ ۾ گهٽ ٻه دفعا ضرور پڙهيو وڃي. هتي هيءَ ڳالهه به واضح ڪري ڇڏيان ته هن ڪتاب ۾ قرآن شريف جي جن آيتن جو ترجمو ڏنو ويو آهي، اهو مون علامه صاحب جي ڏنل انگريزي ترجمي جو سڌو سنئون سنڌي ترجمو ڪيو آهي، يعني اهو ترجمو ڪنهن اڳ ۾ ٿيل ترجمي تان ڪنيل ناهي. اهو ان ڪري نه ڪيو ويو ڇاڪاڻ ته هوندي انهن آيتن مان ان مقصد جي نشاندهي ٿي نه سگهي ها، جيڪو علامه صاحب جنجي پيش نظر هو.

آخر ۾ آئون هتي ضروري ٿو محسوس ڪريان ته پنهنجي نئين جي استاد محترم صفي الله عباسيءَ جو ٿورو مڃيان، ڇوته اهو اقبال سان سندس والهانه تعلق ئي آهي جنهن مون ۾ اقبال جي ساڃهه پيدا ڪئي. ازانسواءِ اقبال جي هن شائق، جنهن وٽ اقبال تي ڪتابن جو ڪافي ذخيرو موجود آهي، هر قسم جا ڪتاب ميسر ڪري منهنجي شوق کي زنده رکيو. ائين ڪٿي چوان ته اقبال ۾ منهنجي جيڪا به دلچسپي آهي، اها سندس مرهونِ منت آهي. آءٌ پنهنجي پياري دوست امير علي چانڊئي جو به ٿورائتو آهيان جنهن هن هيڏي ساري ڏکئي ڪتاب جي ترجمي تي دل پڪڙائي ۽ همت ڏياري. ان کانسواءِ هن ترجمي جي ڪن حصن کي نظر مان ڪڍيو ۽ نهايت مفيد مشورا ۽ صلاحون ڏنائين.

آءٌ علامه اقبال جي لائق فرزند ڊاڪٽر جسٽس جاويد اقبال جو پڻ انتهائي ٿورائتو آهيان، جو هن صاحب بنا ڪنهن دير جي

۽ وڏي خوشيءَ سان هن ڪتاب جي ترجمي ڪرڻ جي اجازت ڏني. ڊاڪٽر معز الدين، ڊئريڪٽر اقبال اڪيڊمي جو به شڪريو لازم ٿو سمجهان جو سندس مسلسل خط و ڪتابت منهنجي حوصله افزائيءَ جو سبب بڻي ۽ سندس تعاون سان هيءَ ڪم پايہ تڪميل تي پهتو. هتي آءٌ مولانا غلام مصطفىٰ قاسمي چيئرمين سنڌي ادبي بورڊ ۽ ميمبر بورڊ آف گورنرس، اقبال اڪيڊمي جي به شڪريي ادا ڪرڻ کانسواءِ رهي نٿو سگهان، جنهن پنهنجي انتهائي مصروفيات جي باوجود هن ڪتاب جو پيش لفظ تحرير ڪرڻ فرمايو.

آخر ۾ آءٌ مسٽر عابد لغاري ايڊيٽر ”نئين زندگي“ جو به شڪرگذار آهيان جنهن هن ڪتاب جي پروفن پڙهڻ جو ذمو پاڻ تي کنيو ۽ ان ڪم کي نهايت خوش اسلوبي سان سرانجام ڏنائين.

عبدالغفار- ايم- سومرو
ميرپور خاص، سنڌ

٢٤ جنوري ١٩٨٠ع
مطابق ٥ ربيع الاول ١٤٠٠ هه

تعارف

قرآن پاڪ هڪ اهڙو ڪتاب آهي جنهن "فڪر" جي مقابلي ۾ "عمل" تي زياده زور ڏنو آهي. وري جيتوڻيڪ مذهبي عقيدو بنيادي طور هڪ اهڙي قسم جي باطني مشاهدي سان همڪنار ڪري ٿو، جو ان جي مدد سان انسان، هن اجنبي ۽ اٿاهه ڪائنات کي تسخير ڪري سگهي ٿو، مگر ڪي ماڻهو سياويڪ طور زندگيءَ جي اهڙي طريقي تي عمل پيرا ٿي نه ٿا سگهن. ازانسواءِ جديد دور جو انسان، جيڪو ٺوس فڪر جو عادي بڻجي چڪو آهي، هڪ ته انهيءَ طريقي کي آزمائڻ جو ٿوريءَ ريت اهل نه رهيو آهي، پيو ته هو ان باري ۾ اجائي وهم و گمان جو شڪار آهي. حالانڪ اسلام پنهنجي شروعاتي تهذيبي دور ۾ متين طريقي تي تمام گهڻو زور ڏنو آهي. اهو ئي سبب آهي جو تصوف جا جيڪي اصلي ۽ صحيح مڪتب هئا، تن سڀني جو اسلام جي مذهبي مشاهدي جي تشڪيل ۽ ترقيءَ ۾ وڏو هٿ رهيو آهي. پر اڳتي هلي جيڪي ماڻهو تصوف جي نمائندگي ڪرڻ لڳا، اهي جيئن ته جديد ذهن کان اڻواقف هئا، لهٰذا هو جديد فڪر ۽ تجربي مان ڪو فائدو حاصل ڪري نه سگهيا. هو اڄ به انهن پراڻن طريقن کي استعمال ڪرڻ جا عادي نظر اچن ٿا، جيڪي اهڙن ماڻهن لاءِ وضع ڪيا ويا هئا، جن جو تهذيبي نقطهء نظر اسان کان سراسر مختلف هو. مثلاً قرآن شريف ۾ فرمايو ويو آهي:

"وما خلقڪم و بعثڪم الا ڪنفس واحده"

يعني توهان سڀني جي تخليق ۽ سڀني جو

وري جيئرو ٿيڻ، ڏڪڙي ماڻهوءَ جي تخليق
۽ وري جيئري ٿيڻ وانگر آهي.

هاڻي هن آيت ۾ جنهن حيوانياتي وحدت ڏانهن اشارو ڪيو ويو آهي، اڄوڪي دور ۾ ان جي لاءِ هڪ اهڙي تجربي اختيار ڪرڻ جي ضرورت آهي، جيڪو جسماني رياضت جي گهٽ طلب ڪري، پر نفسياتي لحاظ کان ٺوس ذهني تقاضائن سان مطابقت رکندڙ هجي. مگر جيستائين اهڙو ڪو طريقو وضع ڪيو وڃي تيستائين اهو هڪ فطري مطالبو ٿو لڳي ته مذهبي ڄاڻ کي سائنسي انداز ۾ پيش ڪيو وڃي. هي ليڪچر، جيڪي مون مدراس مسلم ايسوسيئيشن جي دعوت تي مدراس، حيدرآباد ۽ علي ڳڙهه ۾ ڏنا، تن ۾ مون اها ڪوشش ڪئي آهي ته مٿي بيان ڪيل ضرورت کي ڪنهن حد تائين پورو ڪيو وڃي. هن سلسلي ۾ مون اها ڪوشش ڪئي آهي ته اسلام جي مذهبي فڪر جي نئين سر تشڪيل ڪرڻ وقت، هڪ طرف اسلام جي فڪري روايات کي آڏو رکيو وڃي، ته ٻئي طرف مختلف انساني علومن ۾ ويجهڙائي اندر جيڪو واڌارو ٿيو آهي، ان مان پڻ مڪمل استفادو ڪيو وڃي. اها خوشقسمتيءَ جي ڳالهه آهي ته موجوده وقت انهيءَ ڪم کي سرانجام ڏيڻ لاءِ نهايت موزون آهي. قديم طبعيات پنهنجي بنيادي اصولن تي تنقيد جو آغاز ڪري چڪي آهي، نتيجتاً، جنهن قسم جي ماديت کي اٽل سمجهيو ويو هو، اها ختم ٿي رهي آهي. انهيءَ ڪري لڳي ٿو ته اهي ڏينهن پري ناهن، جڏهن مذهب ۽ سائنس جي وچ ۾ اهڙين مشترڪ حقيقتن جو انڪشاف ٿي پوي، جيڪي هن وقت تائين

اسان جي نظرن کان اوجهل رهيون آهن. پر هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته فلسفيانه غور و فڪر ۾ ڪا ڳالهه حتمي يا آخري نه هوندي آهي. جئن جئن علم ۾ واڌارو ٿئي ٿو ۽ فڪر جي لاءِ نوان نوان رستا کلن ٿا، تئن اهو پڻ ممڪن آهي ته نوان نظريا اسان جي آڏو اچن؛ ۽ ٿي سگهي ٿو ته اهي نظريا اسان جي انهن نظرين کان وڌيڪ بهتر هجن، جيڪي اسان هتي پيش ڪيا آهن. بهرحال اسان جو فرض اهو آهي ته انساني فڪر جي واڌ ويجهه جو چڱيءَ طرح جائزو وٺون ۽ هن سلسلي ۾ آزادانه تنقيدي نقطئه نگاه برقرار رکندا اچون.

اقبال

آنچہ گفتم از جہانے دیگر است
ایں کتاب از آسمانے دیگر است

(جاوید نامہ- اقبال)

علم ۽ مذهبي مشاهدو

هيءَ ڪائنات جنهن ۾ اسين رهون ٿا، ان جي بناوت ۽ نوعيت ڪهڙي آهي؟ ڇا سندس بناوت ۾ ڪو دائمي عنصر موجود آهي؟ اسان جو ساڻس ڪهڙو تعلق آهي؟ ازانسواءِ هن ڪائنات ۾ اسانجو ڪهڙو مقام آهي ۽ ان مقام جي لحاظ کان اسانجو ڪهڙو طرز-عمل هئڻ کپي؟ اهي سڀ سوال مذهب، فلسفي ۽ اعليٰ شاعريءَ جو مشترڪ موضوع آهن. مگر جيستائين شاعرانه الهام جو تعلق آهي ته هن سلسلي ۾ اسانکي جيڪا ڄاڻ حاصل ٿئي ٿي، اها بلڪل انفرادي نوعيت جي ٿئي ٿي؛ اچان به ائين ڪٿي چئجي ته اها غير واضح، مبهم ۽ تمثيلي قسم جي ٿئي ٿي. البت مذهب پنهنجي اعليٰ صورت ۾ شاعريءَ کان گهڻو بلند آهي. اهو ئي سبب آهي جو مذهب فرد کان معاشري طرف وڌڻ جو قائل آهي. وري جيستائين مطلق حقيقت جي باري ۾ ڪنهن طرز-عمل اختيار ڪرڻ جو سوال آهي ته ان صورت ۾ مذهب انسان جي محدود تصور جي خلاف آهي. بلڪ مذهب انساني حجت جي دائري کي وسيع ڪري ٿو ۽ اها توقع ڏياري ٿو ته ذاتِ مطلق جو سڌو سنئون ديدار ممڪن آهي. هاڻي سوال اهو آهي ته ڇا فلسفي جو خالص عقلي طريقو مذهب جي سلسلي ۾ به استعمال ڪري سگهجي ٿو يا نه؟ ڇو ته فلسفي جو روح آهي آزادانه تحقيق! ان کانسواءِ فلسفو هر اهڙي ڳالهه کي شڪ جي نظر سان ڏسي ٿو جنهن ۾ ڪنهن راءِ کي دخل هجي. ڇو ته فلسفي جو ڪم ئي آهي اهڙن مفروضن جو سراغ لڳائڻ جيڪي انساني فڪر، سواءِ ڪنهن ڇنڊڇاڻ جي قبول ڪيا آهن. هاڻي انهيءَ جستجو دوران اهو بلڪل ممڪن آهي ته فلسفو مطلق حقيقت جو صاف انڪار ڪري ڇڏي، يا

هن سلسلي ۾ عقلِ محض جي نا اهليت جو کلم کلا اظهار ڪري،
مگر ان جي برعڪس مذهب جو روح آهي "ايمان"، ۽ ايمان
جو مثال پکيءَ جهڙو آهي جيڪو پنهنجو "بي نشان" رستو عقل
جي مدد کانسواءِ به ڳولهي سگهي ٿو. اسلام جي هڪ وڏي صوفي
شاعر جو چوڻ آهي: "ايمان هڪ اهڙو رهزن آهي جيڪو هميشه
انسان جي دل تي ڌاڙو هڻندو آهي ۽ ڪانئس زندگيءَ جي ڳجهي
دولت ڦري وٺندو آهي" پر انهن سڀني ڳالهين جي باوجود اهو
مڃڻو پوندو ته ايمان جي حيثيت رڳو هڪ احساس يا تاثر جي
ناهي، منجهس عقل جو عنصر به موجود ٿئي ٿو. اهو ئي سبب
آهي جو مذهب جي تاريخ ۾ هميشه صوفين ۽ متڪلمين جون
ٻه مخالف جماعتون موجود رهيون آهن، ۽ ان ڳالهه مان وري
اهو پتو پوي ٿو ته مذهب جي لاءِ فڪر جو وجود پڻ اٽل
آهي. ليڪن جيستائين مذهبي اصولن ۽ عقيدن جو تعلق آهي ته
پروفيسر وائيٽ هيڊ (White head) نهايت ٺيڪ چيو آهي:
"مذهب عام حقيقتن جو هڪ اهڙو نظام آهي جن تي جيڪڏهن
سچائي ۽ خلوصِ دل سان عمل ڪيو وڃي ته هوند انساني سيرت
۽ ڪردار جي ڪايا پلٽ ٿي سگهي ٿي." لهٰذا جيڪڏهن
مذهب جو مقصد، انسان ۾ ظاهري ۽ باطني تبديلي آڻڻ کانسواءِ
سندس رهنمائي ڪرڻ پڻ آهي ته اهڙيءَ صورت ۾ مذهب،
اهڙين عام حقيقتن تي مشتمل هئڻ گهرجي، جن جي، باري ۾ ڪو
اختلاف نه هجي. ڪوبه ماڻهو شڪ ڳاڏڙ اصولن تي پنهنجي عمل
جو دارومدار رکي نه ٿو سگهي. درحقيقت مذهب جي آڏو جيڪو
مقصد آهي، اهو پاڻ ان ڳالهه جي تقاضا ڪري ٿو ته مذهبي
اصولن کي سائنس جي مقابلي ۾، عقلي بنيادن تي استوار ڪرڻ
جي وڌيڪ ضرورت آهي. سائنس عقلي مابعدالطبعيات کي نظرانداز
ڪري سگهي ٿي ۽ اها حقيقت آهي ته سائنس هن وقت تائين
ائين ڪيو آهي، پر مذهب جي لاءِ اهو ناممڪن آهي جو پنهنجي
مشاهداتي تضادن کي سلجهائڻ جي ڪوشش نه ڪري، ۽ انسان

جنهن ماحول ۾ رهي ٿو ان جي سچائيءَ کان انڪار ڪري. پروفيسر وائيٽ هيڊ هن سلسلي ۾ ڪيڏو نه سٺو چيو آهي، "مذهب جو هر دور عقليت جو دور هوندو آهي." پر مذهب کي عقليت جي روشنيءَ ۾ پيش ڪرڻ جو اهو مطلب ناهي ته مذهب جي مٿان عقليت جي فوقيت تسليم ڪئي وڃي. بيشڪ فلسفي کي اهو حق پهچي ٿو ته مذهب جو جائزو وٺي، پر جنهن شيءِ جو جائزو وٺو آهي يعني مذهب، ان جي اصليت جي تقاضا آهي ته پهريائين فلسفو سندس شرط شروط تسليم ڪري. يعني مذهب جي باري ۾ ڪوبه فيصلو ڏيندي، فلسفو سندس ڳالهين کي پنهنجي مواد کان گهٽ حيثيت ڏيئي نه ٿو سگهي. مذهب شعبه جاتي معاملو ناهي. مذهب نه ته محض فڪر آهي ۽ نه محض جذبو ۽ نه وري محض عمل، بلڪ مذهب انساني زندگيءَ جو ڪُلي مظهر آهي. ان ڪري مذهب جي جائزي وٺڻ وقت فلسفي کي کپي ته سندس مرڪزي ڪردار جو اعتراف ڪري. هوندئن به هن سلسلي ۾ فلسفي لاءِ سواءِ ان جي ٻيو ڪو چارو ڪونهي ته انساني فڪر جي ترتيب ۾ مذهب کي مرڪزي حيثيت ڏئي ها، پر ان ڳالهه جي به اجان ڪا ثابتي ڪونهي ته فڪر ۽ وجدان لازمي طور هڪ ٻئي جا مخالف آهن. بلڪ ٻنهي جو هڪڙو ئي سر چشمو آهي ۽ ٻئي هڪ ٻئي جي تڪميل جو سبب بڻجن ٿا. فرق صرف ايترو آهي ته عقل جزوي طور حقيقت جو ادراڪ ڪري ٿو، مگر وجدان ان کي ڪلي طور حاصل ڪري ٿو. وجدان حقيقت جي دائمي پهلوءَ تي نظر رکي ٿو ته عقل وري حقيقت جي وقتي پهلوءَ کي مدِ نظر رکي ٿو. مطلب ته وجدان مڪمل حقيقت منجهان هڪ ئي وقت لطف اندوز ٿئي ٿو، پر فڪر ان رستي تي آهستي آهستي اڳتي وڌي ٿو. يا ائين کڻي چئجي ته فڪر پهريائين حقيقت کي مختلف حصن ۾ ورهائي ٿو، ۽ تنهن کان پوءِ هر حصي جو علحده علحده مشاهدو ڪري ٿو. مگر باهمي تقويت حاصل ڪرڻ لاءِ هو وري به هڪ ٻئي جا محتاج

آهن. ڇو ته درحقيقت ٻئي ساڳئي ڏڪڙي حقيقت جو مشاهدو ساڻ گهرن ٿا، جيڪا مٿن پنهنجو اظهار سندن زندگيءَ جي عمل مطابق ڪري ٿي. وجدان جي باري ۾ برگسان نهايت سچ چيو آهي ته ”وجدان نڪر جي ئي ڏک اعليٰ صورت آهي.“

هائي جهستائين اسلام ۾ عقلي بنيادن جي کوجنا جو تعلق آهي ته ان جو آغاز آنحضرت صلعم جن جي ذاتِ گراميءَ کان ئي ٿي چڪو هو. پاڻ هميشه اها دعا گهرندا هئا: ”اللّٰهُمَّ ارني الاشياء ڪما هي“ يعني ”خدايا، مون کي شين جي اصل حقيقت جي ڄاڻ عطا ڪر.“ هن سلسلي ۾ اڳتي هلي صوفياءَ ڪرام ۽ متڪلمين اسلام جيڪي ڪوششون ڪيون، اهي اسانجي تهذيبي تاريخ جو انتهائي سبق آموز باب آهن. سندن ڪوشش منجهان جتي هڪ طرف اسان کي اهو پتو پوي ٿو ته هو فڪري طور مربوط نظام جا ڪيڏا خواهشمند هئا ۽ سچ جي ڳولها ۾ ڪيترو مخلص هئا: اتي ٻئي طرف اسانکي اهو پڻ پتو پوي ٿو ته انهيءَ دور جون اهي ڪهڙيون پابنديون هيون، جن جي ڪري اسلامي الٰهيات جي دنيا ۾ سندن ڪوششون ايڏيون بارآور ثابت نه ٿيون، جيڪي هوندي جيڪر ٿي سگهن ها! اسان ڪنهن دور ۾ ٿي سگهن ها! اسان سڀني کي خبر آهي ته يوناني فلسفو اسلام جي تاريخ ۾ هڪ وڏي تهذيبي قوت جي حيثيت رکي ٿو. مگر حقيقت اها آهي ته قرآن شريف جي ڳوڙهي مطالعي کان پوءِ جڏهن اسين متڪلمين جي انهن مختلف مڪاتيب فڪر جو جائزو وٺون ٿا، جيڪي يوناني فلسفي جي زير اثر پيدا ٿيا هئا: تڏهن اسانکي خبر پوي ٿي ته بيشڪ هڪ لحاظ کان يوناني فلسفي مسلمان مفڪرن جي نقطهءِ نظر ۾ وسعت پيدا ڪئي، مگر ان جي ڪري مجموعي طور قرآن مجيد جي باري ۾ سندن بصيرت گهٽ گهڻجي وئي. سقراط جي توجهه جو مرڪز صرف انسان هو. هن وٽ انسان جي مطالعي جو بهترين موضوع انسان ئي ٿي سگهيو ٿي، ۽ نه ٻوٽن، جيتن

۽ ستارن جي دنيا! پر ڏسو ته هيءَ ڳالهه قرآني تعليمات جي ڪيترو نه برخلاف هئي، ڇو ته قرآن شريف جي چوڻ مطابق حقير ماکيءَ جي مک کي به الهام ٿئي ٿو. هن سلسلي ۾ قرآن شريف بار بار ان ڳالهه جي دعوت ڏئي ٿو ته هوائن جي مستقل تغير و تبدل، ڏينهن ۽ رات جي تبديلي، ۽ بادلن ۽ ستارن سان جهنجهيل آسمان جو مشاهدو ڪيو. نه صرف ايترو بلڪ قرآن انهن سيّارن ڏانهن پڻ ڌيان ڇڪايو آهي جيڪي اڻ ڪٿ خلا ۾ تري رهيا آهن. وري افلاطون جنهن ته سقراط جو سچو پوئلڳ هو، ان ڪري هن ادراڪ بالحواس کان نفرت جو اظهار ڪيو. سندس خيال هو ته حواسن ذريعي حقيقي علم حاصل ٿي نه ٿو سگهي، بلڪ وڌ ۾ وڌ هڪ قسم جي راءِ قائم ڪري سگهجي ٿي. هاڻي ڏسو ته هيءَ راءِ به قرآني تعليمات جي ڪيڏو نه خلاف آهي! ڇو ته قرآن مجيد ٻڌڻ يعني "سمع" ۽ ڏسڻ يعني "بصر" کي خدا جي بي بها نعمتن ۾ شمار ڪيو آهي ۽ انهن پنهنجي سرگرمين لاءِ خدا جي اڳيان ذميوار قرار ڏنو آهي. پر افسوس آهي جو ابتدائي دور جي عالمن قرآن مجيد جي انهيءَ تعليم کي يوناني فڪر جي زير اثر بلڪل وساري ڇڏيو. بلڪ ائين ڪٿي چئجي ته هو قرآن جو مطالعو به يوناني فڪر جي روشنيءَ ۾ ڪندا هئا، تانجو پورن ٻن سؤ سالن گذرڻ کان پوءِ ڪين اها سمجهه آئي ته قرآني تعليمات جو روح دراصل ڪلاسيڪي فڪر جي خلاف هو. حقيقت اها آهي ته اهو انڪشاف پنهنجي جڳهه تي هڪ وڏي فڪر انگيز انقلاب جو پيش خيمو هو، جنهن جي اهميت کي اڄ ڏينهن تائين پوريءَ ريت محسوس نه ڪيو ويو آهي. بهرحال ان ڳالهه ۾ ڪجهه انهيءَ انقلاب جو اثر هو ۽ ڪجهه غزاليءَ جي ذاتي حالتن جو دخل هو، جنهن ڪري اڳتي هلي غزاليءَ مذهب جو بنياد فلسفيانه تشڪيڪ تي رکيو، حالانڪ مذهب جي لاءِ اهو بنياد قطعي طور پروسي جوڳو ڪونه هو ۽ نه وري قرآن شريف جي تعليمات مطابق هو. اهوئي سبب

آهي جو ڪجهہ وقت ڪان پوءِ غزاليءَ جو وڏو مخالف ابن رشد يوناني فلسفي جي حمايت ۾ اٿي ڪڙو ٿيو ۽ ارسطوءَ جي پيروي ڪندي ”فعال عقل جي بقا“ وارو نظريو قائم ڪيائين. ڪنهن زماني ۾ انهيءَ نظرئي جو فرانس ۽ اٽليءَ جي فڪري حلقن ۾ وڏو چرچو هو. حالانڪ منهنجي راءِ مطابق اهو نظريو ان تصور جي سراسر خلاف آهي جيڪو قرآن شريف انساني خوديءَ جي قدر و منزلت جي باري ۾ قائم ڪيو آهي. مطلب تہ اهڙيءَ طرح ابن رشد اسلام جي هڪ انتهائي ڪارآمد تصور کي سمجهڻ کان قاصر رهيو. سندس انهيءَ اڻ ڇاڻائيءَ ڪري زندگيءَ جي باري ۾ هڪ اهڙي بيمار ۽ بيڪار فلسفي جنم ورتو جنهن ڪري انسان نہ رڳو پنهنجي ذات جي باري ۾ بلڪ خدا ۽ ڪائنات جي باري ۾ پڻ هر قسم جي بصيرت کان محروم رهجي ويو. هن سلسلي ۾ البت ايترو چوڻ ضروري آهي تہ اشعري مفڪر ڪنهن حد تائين صحيح راه تي گامزن هيا ۽ هڪ لحاظ کان هو جديد فلسفئہ عينيت جا مختلف خد و خال واضح ڪري چڪا هئا. پر جيڪڏهن مجموعي لحاظ کان ڏٺو وڃي تہ اشعري تحريڪ جو مقصد بہ، سواءِ ان جي ٻيو ڪجهہ نہ هو تہ عقائد جو تحفظ يوناني جدليات جي هٿيارن ذريعي ڪيو وڃي. هوڏانهن وري معتزلہ جو خيال هو تہ مذهب فقط عقائد جو مجموعو آهي، اهو اٽل يا زنده حقيقت ناهي! ان ڪانسواءِ جيستائين حقيقت تائين پهچ جو سوال آهي تہ معتزلہ غير تصوراتي طريقن جي استعمال ڏانهن بلڪل توجہ ڪونہ ٿي ڏنو، بلڪ هنن وٽ مذهب جي حيثيت منطقي تصورات جي هڪ نظام کان وڌيڪ نہ هئي، جنهن جو نتيجو آخرڪار منفي طرزِ عمل جي صورت ۾ ظاهر ٿيو. دراصل معتزلہ ان ڳالهہ سمجهڻ ۾ ناڪام ويا تہ علم، پوءِ ان جو تعلق مذهبي دنيا سان هجي يا سائنسي دنيا سان؛ مگر فڪر جي لاءِ اهو ناممڪن آهي تہ احساس جي دنيا کان مڪمل طور لا تعلق رهي.

بهرحال ان حقيقت جو انڪار ڪري نه ٿو سگهجي ته غزاليءَ جو ڪم پنهنجيءَ پر ۾ پيغمبرانه نوعيت جو هو، ۽ نه وري اها ساڳي حيثيت ارڙهين صديءَ دوران جرمنيءَ ۾ ڪانٽ کي حاصل ٿي. اهو وقت هو جڏهن جرمنيءَ ۾ عقليت کي مذهب جو ساٿي تصور ڪيو ويندو هو، پر پوءِ جلد ئي ان ڳالهه جو احساس ٿي ويو ته مذهبي عقيدن جو اثبات، عقلي لحاظ کان ناممڪن هو، جنهنڪري عقليت لاءِ سواءِ ان جي ٻيو ڪو چارو نه هو ته مذهب منجهان عقيدن واري حصي کي خارج ڪيو وڃي. مگر عقيدن کي اهڙي نموني ۾ ترڪ ڪرڻ جو اهو نتيجو نڪتو جو ان جي جاءِ اخلاقيات جي افادي نظريي والاري ۽ اهڙيءَ طرح عقليت هٿان لادينيت جو راڄ قائم ٿيو. هاڻي اها هئي جرمنيءَ وارن جي مذهبي فڪر جي حالت، جڏهن ڪانٽ پيدا ٿيو. وري جڏهن سندس ڪتاب ”خالص عقل تي تنقيد“ (Critique of Pure Reason)، منظرِ عام تي آيو، جنهن ۾ ڪانٽ انساني عقل جي بي بسي ۽ ڪوتاهيءَ کي واضح ڪيو هو، تڏهن ته هيڪاري عقليت پرستن جي ٺاهيل عمارت ڊهي اچي پٽ پيئي. ان ڪري اهو بلڪل صحيح چيو ويو آهي ته ڪانٽ پنهنجي ملڪ وارن لاءِ خدا جي وڏي ۾ وڏي نعمت ثابت ٿيو. پر غزاليءَ جو فلسفئه تشڪيڪ ڪانٽس ۾ قدم اڳتي هو، ڇاڪاڻ جو غزاليءَ جي سخت تنقيد ڪري عقليت پرستيءَ جي ڇيلهه هميشه لاءِ ڇڄي ٿي پيئي.

غزاليءَ جي تنقيد اسلامي دنيا ۾ اهو ساڳيو ڪم ڪري ڏيکاريو جيڪو ڪانٽ عقليت زده جرمنيءَ ۾ ڪري ڏيکاريو. پر غزاليءَ ۽ ڪانٽ ۾ هڪ وڏو اهم فرق اهو آهي ته ڪانٽ پنهنجن اصولن سان سچو رهندي اهو تسليم نه ٿو ڪري ته ڪو خدا جو ادراڪ ممڪن آهي، ان جي مقابلي ۾ غزالي جڏهن تجزياتي فڪر کان نااميد ٿيو ته هن صوفيانه مشاهدي جو رخ ڪيو ۽ اتي کيس مذهب لاءِ بلڪل علحده قسم جو ميدان نظر

آيو. اهڙيءَ طرح گويا هو اهو ڏيکارڻ ۾ ڪامياب ويو ته مذهب، سائنس ۽ مابعدالطبعيات ڪانسواءِ به پنهنجو علحده وجود برقرار رکي سگهي ٿو. پر انهيءَ ڳالهه منجهان ته لامتناهي هستي صوفيانه مشاهدي اندر پنهنجو مڪمل اظهار ڪري ٿي، هو انساني فڪر جي متناهيت ۽ نارسائيءَ جو قائل ٿي پيو ۽ ان ڪري هو انساني فڪر ۽ وجدان جي وچ ۾ حدفاصل قائم ڪرڻ تي مجبور ٿي ويو. هو انهيءَ حقيقت کي سمجهڻ ۾ ناڪام ويو ته ڪو فڪر ۽ وجدان نامياتي طور هڪ ٻئي سان ڳنڍيل آهن. ان ڪانسواءِ هو اهو پڻ نه سمجهي سگهيو ته فڪر جو لازمي نتيجو متناهيت ۽ نارسائي آهي، ڇاڪاڻ جو فڪر جو تعلق سلسليوار وقت (Serial Time) سان آهي. درحقيقت اهو نظريو ته فڪر متناهي آهي ۽ لامتناهيءَ کي نٿو پهچي سگهي، انهيءَ غلط فهميءَ تي ٻڌل آهي ته علم حاصل ڪرڻ وقت فڪر حرڪت ڪرڻ شروع ڪري ٿو، حالانڪ اها منطقي فهم جي خامي آهي جنهن ڪري اسين باهم مخالف انفراديتن جي باري ۾ اهو تصور ڪري ٿا سگهون ته آخر اهي ڪهڙيءَ ريت وري هڪ وحدت جي شڪل اختيار ڪري سگهن ٿيون. اهوئي سبب آهي جو اسين فڪر کي ٻي پهچ ۽ ٻي نتيجي قرار ڏيون ٿا. ٻين لفظن ۾ ائين ڪٿي چئجي ته منطقي سوچ بنيادي طور ان ڳالهه جي اهل ناهي جو ڪثرت پويان وحدت جي نظام کي پروڙي سگهي. هونئن به منطقي سوچ جو هڪڙو ئي انداز آهي ته مشابهت رکندڙ شين ۾ هڪجهڙاين کي تلاش ڪيو وڃي، پر اهو طريقو وري اهڙين هٽرادو وحدتن کي جنم ڏئي ٿو، جن جو ڏوس شين جي حقيقت سان ڪو واسطو نه ٿو ٿئي. البت فڪر جڏهن اونهي ٻي هٽي ٿو ته لامتناهيءَ جي ظاهري پهلوءَ تائين پهچي وڃي ٿو؛ جنهن جي انڪشاف دوران اهو پتو پوي ٿو ته مختلف متناهي تصورات محض هڪ لحظي جي حيثيت رکن ٿا. ان جو مطلب اهو ٿيو ته فڪر دراصل غير متحرڪ ناهي، بلڪ متحرڪ آهي.

باقي وقت جي لحاظ کان سندس اندروني لامتناهيت ان ٻج وانگر آهي، جيڪو حقيقت ۾ منڍ کان وٺي پنهنجي اندر ۾ هڪ مڪمل درخت جي نشو و نما جو سامان سانديل رکي ٿو. لهذا فڪر پنهنجي ذات جي متحرڪ اظهار دوران هڪ ڪُل جي حيثيت رکي ٿو. البت جيستائين سندس وقتي يا زماني پهلوءَ جو تعلق آهي ته سندس اظهار مقرر ۽ مخصوص ايڪن جي هڪ اهڙي سلسلي جي صورت ۾ ٿئي ٿو، جن کي وري هڪ ٻئي جي مدد کان سواءِ نٿو سمجهي سگهجي. وري انهن ايڪن جو مطلب سندن انفرادي حيثيت جي لحاظ کان ۽ ايستائين سمجهه ۾ نه ٿو اچي سگهي، جيستائين سندن جائزو هڪ ڪُل جي حيثيت ۾ نه ٿو ورتو وڃي. جنهن جا اهي مخصوص پهلو آهن. انهيءَ ڪُل کي قرآن جي زبان ۾ ”لوح محفوظ“ ڪوٺيو ويو آهي، جنهن ۾ وري علم جي مڙني اڻ ڇاتل امڪانن کي هڪ موجود حقيقت جي حيثيت سان ڏيکاريو ويو آهي. البت سلسليوار وقت جي لحاظ کان انهيءَ ”ڪُل“ جو اظهار متناهي تصورات جي هڪ اهڙي سلسلي جي شڪل ۾ ٿئي ٿو، جن کي ڏسي لڳي ٿو ته اهي سڀ تصور هڪ اهڙي وحدت ۾ گم ٿي ويندا جيڪا اڳيئي منجهن موجود آهي.

درحقيقت علم جي حرڪت ۾ اها لامتناهيت جي موجودگي ئي آهي جيڪا متناهي فڪر کي ممڪن بڻائي ٿي. پر ڪانٽ ۽ غزالي ٻئي ان ڳالهه کان بي خبر رهيا ته ڪو فڪر علم جي ابتدائي عمل دوران ئي پنهنجي متناهيت جي حدن کان ٻاهر ٽپي وڃي ٿو. عام طور فطرت جا پيا متناهي جُزا هڪ ٻئي کان بلڪل الڳ ۽ منفرد ٿين ٿا، پر فڪر جي متناهي جزن جي اها ساڳي حالت نه آهي، بلڪ فڪر بنيادي طور ناقابل تحديد آهي ۽ ان ڪري پنهنجي انفراديت جي تنگ دائري ۾ محدود رهي نه ٿو سگهي. درحقيقت فڪر کان ٻاهر جيڪا هيڏي ساري وسيع دنيا آهي، اها فڪر جي لاءِ غير مانوس نه آهي. بلڪ

علت و معلول تائين محدود آهي يا ان کان وڌيڪ به ڪجهه آهي؟ ڇا مطلق حقيقت اسانجي شعور ۾ ڪنهن ٻئي دروازي کان داخل ٿي نه ٿي سگهي؟ ڇا فطرت جي تسخير جو فقط هڪڙو ئي يعني محض عقلي ۽ فڪري طريقو آهي؟ پروفيسر ايڊنگٽن چوي ٿو: جڏهن اسين اهو تسليم ڪريون ٿا ته طبعيات سان واسطو رکندڙ شيون پنهنجي اصليت جي لحاظ کان حقيقت جو هڪ جُزوي پهلو آهن ته پوءِ سوال پيدا ٿو ٿئي ته اهڙيءَ صورت ۾ ٻي پهلوءَ کي ڪيئن منهن ڏجي. ائين به ته نٿو چئي سگهجي ته طبعي شين جي مقابلي ۾ ٻيو پهلو اسان لاءِ گهٽ اهميت رکي ٿو. ڇو ته اسانجا جذبا، اسانجا مقصد ۽ اسانجا قدر اسانجي شعور جو اهڙو ئي حصو آهن جهڙو اسانجا ٻيا حِسّي تجربا. هاڻي جيڪڏهن اسين صرف انهن حِسّي تجربن جي 'ڪڍ' لڳون ٿا ته پاڻ کي انهيءَ خارجي دنيا ۾ محسوس ڪريون ٿا جنهن جو ذڪر سائنس ڪري ٿي. اهڙيءَ طرح جيڪڏهن اسين پنهنجي وجود جي ٻين عناصرن جي 'ڪڍ' لڳون ته جيڪر پڪ ئي پڪ اسين ڪنهن ٻي دنيا ۾ به پهچي سگهون ٿا، هڪ اهڙي دنيا جيڪا زمان و مڪان واري دنيا کان يقيناً ٻئي قسم جي هوندي!

ساڳئي مسئلي بابت ٻيو سوال خاص عملي اهميت جو آهي. اڄ جو انسان تنقيدي فلسفي ۽ سائنس جي وڌندڙ تخصيص ڪري سخت الجهن ۾ آهي. جيتوڻيڪ فلسفه فطرت ڪيس قدرت جي قوتن تي اهڙي ڪارفرمائي عطا ڪئي آهي، جنهن جو مثال اڳ ۾ ڪڏهن به نه ٿو ملي، پر ساڳئي وقت انهيءَ فلسفي مستقبل مان سندس ايمان کسي ورتو آهي. اها عجيب ڳالهه آهي ته جيتوڻيڪ نظريو ساڳيو ٿئي ٿو، پر مختلف تهذيبن تي ان جا اثرات مختلف ظاهر ٿين ٿا. اسلامي دنيا ۾ نظريئه ارتقا جي ميدان ۾ اچڻ کانپوءِ، مولانا روميءَ انسان جي حياتياتي مستقبل بابت تمام وڏي جوش و خروش جو مظاهرو ڪيو آهي. ايتريقدر جو

مگر ان ڪانپوءِ اڄ ڏينهن تائين انساني فڪر ۽ تجربي جي دنيا ۾ لامحدود ترقي ٿي آهي. اڄ، فطرت جي تسخير ۽ شمس غلبي سبب انسان ۾ نئون يقين ۽ اعتماد پيدا ٿيو آهي. ان ڪانسواءِ اردگرد جي قوتن جي باري ۾ منجهس هڪ قسم جو احساس برتري قائم ٿي چڪو آهي. نت نوان نقطهءِ نظر قائم ٿي رهيا آهن، پراڻن مسئلن کي جديد روشنيءَ ۾ پيش ڪيو پيو وڃي، ۽ ڪيترائي نوان مسئلا پيدا ٿي چڪا آهن. انهن ئي نسن ۾ اچي ته شايد انساني ذهن پنهنجي بنيادي ياداشتن جهڙوڪ زمان و مڪان ۽ علت و معلول جي سلسلن کان به ٻاهر وڃي رهيو آهي. سائنسي فڪر جي ترقيءَ ڪري انساني فهم و ادراڪ جا تصورات بدلجي رهيا آهن. آئن اسٽائن ڪائنات بابت هڪ اهڙو نئون نظريو پيش ڪيو آهي جنهن ڪري مذهب ۽ فلسفي جي مشترڪ مسئلن بابت نئون زاويهءِ نگاهه قائم ڪري سگهجي ٿو. لهٰذا اهڙيءَ صورت ۾ جيڪڏهن ايشيا ۽ آفريڪا جي مسلمانن جو نئون نسل پنهنجي عقيدي ۽ ايمان کي نئين صورت ڏيڻ گهري ٿو ته اها تعجب جي ڳالهه نه هئڻ کپي. ضرورت ان ڳالهه جي آهي ته اسلام جي نئين جاڳرتا لاءِ يورپ جي فڪري ميراث جو ڪليل ذهن سان جائزو ورتو وڃي، ۽ اهو ڏٺو وڃي ته يورپ وارن جا فڪري نتيجا، اسلامي فڪر جي نظرثانيءَ ۾ يا جيڪڏهن ضرورت محسوس ٿئي ته اسلامي فڪر جي نئين سر تشڪيل ۾، ڪيتريقدر مددگار ثابت ٿي سگهن ٿا. ڇو ته ائين ڪرڻ ڪانسواءِ وچ ايشيا مان اٿندڙ ان پروپئگنڊا کي ختم ڪري نٿو سگهجي جنهن جو رُخ عام طور مذهب ۽ خاص طور اسلام جي خلاف آهي. هينئر اها پروپئگنڊا هندوستان جي سرحدن اندر به داخل ٿي چڪي آهي. وري عجب اهو آهي ته انهيءَ تحريڪ جا ڪجهه داعي چوائي ڄم کان مسلمان به آهن. ترڪيءَ جو مشهور شاعر توفيق فطرت انهن مان هڪ آهي. هو ته ان حد تائين ويو آهي جو اسانجي فلسفي شاعر

ميرزا عبدالقادر بيدل اڪبرآبادي جي ڪلام ڪي به انهيءَ تحريڪ جي تائيد ۾ پيش ڪري ٿو. لهٰذا هي وقت آهي ته اسين اسلام جي بنهادي اصولن جو نئين سر جائزو وٺون. هنن تقريرن ۾ منهنجو اهو ئي مقصد آهي ته اسلام جي ڪجهه بنيادي نظريات تي فلسفيانه بحث ڪيو وڃي. اميد ته هي چند ڳالهيون بني نوع انسان ڏانهن اسلام جي اصل پيغام ۽ حقيقي منشا کي سمجهڻ ۾ مددگار ثابت ٿينديون. بهرحال شروعات ۾ هڪ بنيادي خاڪي فراهم ڪرڻ جي غرض سان آءٌ هن پهرئين ليڪچر ۾ ان ڳالهه تي بحث ڪندس ته علم جي نوعيت ڇا آهي ۽ مذهبي مشاهدو ڇا آهي؟

قرآن مجيد جو اصل مقصد اهو آهي ته انسان ۾ انهن گوناگون تعلقات جي ساڃهه پيدا ڪئي وڃي، جيڪي خدا، ڪائنات ۽ سندس وچ ۾ موجود آهن. گوئٽي، قرآني تعليمات جي انهيءَ بنيادي پهلوءَ کي آڏو رکندي، ايڪرمن (**Eckermann**) کي اسلام جي تعليمي قوت جي باري ۾ پنهنجي جامع راءِ کان هنن لفظن ۾ واقف ڪري ٿو: ”تو ڏٺو ته انهيءَ تعليم ۾ ڪا گهٽتائي ڪونهي. هوندي به اسين نظامن سان گڏ هلي نٿا سگهون. بلڪ عام طور ڪو به ماڻهو ان ڳالهه کان اڳتي وڌي نه ٿو سگهي.“ درحقيقت اسلام جو بنيادي مسئلو اهڙين قوتن جو پيدا ڪيل آهي جيڪي هڪ لحاظ کان هڪ ٻئي سان متصادم به آهن ته متجاذب پڻ! انهن ٻن قوتن جي نمائندگي مذهب ۽ ڪلچر ڪن ٿا. شروعات ۾ عيسائيت کي به انهيءَ ساڳي مسئلي سان منهن ڏيڻو پيو. پر عيسائيت منڍ ۾ ئي اهو نقطهءِ نظر اختيار ڪيو ته روحاني زندگيءَ لاءِ الڳ ميدان هموار ڪيو وڃي. سندن چوڻ مطابق عيسائيت جي بانيءَ جو پڻ اهو خيال هو ته روحانيت کي زور وٺائيندڙ شيون هن ٻاهرين دنيا سان تعلق ڪونه ٿيون رکن، بلڪ انهن جو تعلق انساني روح جي اندر هڪ

ٿين دنيا جي انڪشاف سان آهي. اسلام ان ڳالهه سان پورو پورو اتفاق ڪري ٿو، مگر ان ۾ صرف ايترو اضافو ڪري ٿو ته جنهن دنيا جو انڪشاف گهربل آهي، ان جو جلوو مادي دنيا لاءِ اوپرو يا اڻ ڄاتل ناهي، بلڪ اهو مادي دنيا جي اندر اڳيئي جاري و ساري آهي.

مطلب ته عيسائيت جنهن روحانيت جي ڳولها ۾ آهي، اها اهڙين خارجي قوتن ڪان منهن موڙڻ سان حاصل ٿي نه سگهندي جيڪي اڳيئي روحاني جلوي سان منور آهن. البت ائين ٿي سگهي ٿو ته انسان انهن قوتن سان مطابقت پيدا ڪري، جنهن لاءِ هو پنهنجي اندر جي روشنيءَ مان رهنمائي حاصل ڪري سگهي ٿو. هوئن به اهو مجاز سان حقيقت جو پراسرار ڳانڍاپو آهي جيڪو مجاز کي زندگي بخشي ٿو ۽ ڪيس سهارو ڏئي ٿو. يا ٻين لفظن ۾ ائين ڪٿي چئجي ته اسين مجاز منجهان ئي حقيقت تائين پهچي سگهون ٿا ۽ ان جو اثبات ڪري سگهون ٿا. اهو ئي سبب آهي جو اسلام جي نظر ۾ مجاز ۽ حقيقت ٻه اهڙيون مخالف قوتون ناهن جيڪي پاڻ ۾ ٺهي نه سگهن. يعني حقيقي وجود جو اثبات هرو ڀرو ان ڳالهه جي تقاضا ڪونه ٿو ڪري ته ڪو مجاز سان هر تعلق ختم ڪيو وڃي، ڇو ته ائين ڪرڻ سان وري زندگيءَ جي سڄي ڪليت ٽٽي پوندي ۽ زندگي سورن جو سامان بڻجي پوندي. مطلب ته وجود حقيقي خود انهيءَ لڳاتار ڪوشش ۾ رڌل آهي ته ڪهڙيءَ ريت مجاز کي آهستي آهستي قبول ڪري، جو آخرڪار ڪيس پاڻ ۾ جذب ڪري پنهنجي هستيءَ ۾ تبديل ڪري ۽ اهڙيءَ طرح ڪيس پنهنجي رنگ ۾ رڱي ڇڏي. ليڪن عيسائيت کي جنهن ڳالهه وڌ ۾ وڌ متاثر ڪيو، اهو اهو داخل ۽ خارج جو اختلاف ئي هو، جيڪو ڪڏهن داخلي حياتياتي حيثيت اختيار ڪري ٿو ته ڪڏهن وري خارجي رياضياتي بنجي پوي ٿو. مگر اسلام انهيءَ اختلاف کي

منهن ڏئي ٿو ته جئن مٿس غالب پئجي سگهي. اهو آهي اهو بنيادي فرق جيڪو هنن ٻن عظيم مذهبن هڪ بنيادي نسبت جي باري ۾ روا رکيو آهي ۽ جنهن جي آڌار تي وري ٻئي مذهب انساني زندگيءَ جي مسئلن بابت پنهنجو پنهنجو طرز۔عمل متعيّن ڪن ٿا. درحقيقت عيسائيت ۽ اسلام ٻئي هڪ لحاظ کان انسان جي روحانيت کي اجاگر ڪرڻ گهرن ٿا. فرق صرف ايترو آهي ته اسلام حقيقت ۽ مجاز جي وچ ۾ نه صرف ڳانڍاپي کي تسليم ڪري ٿو بلڪ مادي دنيا جو خيرمقدم ڪندي، مٿس قابو پائڻ جو رستو ٻڌائي ٿو، ته جئن زندگيءَ جي لاءِ ڪو حقيقي بنياد فراهم ڪري سگهجي.

هاڻي سوال پيدا ٿـو ٿئي تـه قرآن شريف جي نقطئه نظر کان، هيءَ ڪائنات جنهن ۾ اسين رهون ٿا، ان جي نوعيت ڪهڙي آهي؟ هن سلسلي ۾ ٻهرين ڳالهه جيڪا ڏيان ۾ رکڻ جوڳي آهي، سا اها آهي ته هيءَ ڪائنات محض کيل تماشي جو نتيجو نه آهي.

وما خلقنا السمٰوات والارض وما بينهما لٰعبينo ماخلقنٰهما إلاّ بالحق ولٰكنّ اكثرهم لا يعلمونo (۴۴ : ۳۹)

”جيڪي ڪجهه آسمانن، زمين ۽ سندن وچ ۾ آهي، اهو اسان کيل تماشي لاءِ پيدا نه ڪيو آهي، بلڪه اسان انهن کي ڳوڙهي مقصد تحت خلقيو آهي. پر گهڻا ماڻهو ان ڳالهه کي نٿا ڄاڻن.“

مطلب ته هيءَ ڪائنات هڪ اهڙي حقيقت آهي جنهن کي هر حال ۾ تسليم ڪرڻو پوندو.

انّ في خلق السمٰوات والارض و اختلاف اللّيل و النّهار لاٰيات لاّولي الالبابo الذين يذكرون الله قياماً وّ قعوداً وّ على جنوبهم و يتفكرون في خلق السمٰوات و الارض ط ربنا ما خلقت هٰذا باطلاo (۳ : ۱۹۰)

”بيشڪ زمين ۽ آسمانن‌جي تخليق ۽ ڏينهن ۽ رات جي ڦير گهير ۾ عقل وارن لاءِ نشانيون آهن. انهيءَ ڪري اهي ماڻهو ويهي، بيٺي ۽ ليٽندي، خدا تعاليٰ کي ياد ڪن ٿا ۽ زمين ۽ آسمان جي تخليق تي غور ڪندا رهن ٿا ۽ چون ٿا: ”بيشڪ اسانجي رب اهي سڀ ڳالهيون اجايون نہ خلقيون آهن.“

وري هن ڪائنات جي بناوت اهڙي آهي جو منجهس مزيد وسعت جي گنجائش آهي.

يزيد في الخلق مايشآءُ (٣٥ : ١)

”خدا تعاليٰ کي جيئن وڻي ٿو تيئن پنهنجي مخلوق ۾ اضافو ڪري ٿو.“

هيءَ ڪائنات نہ تہ اڄل آهي ۽ نہ تڪميل يافتہ، ۽ نہ وري غير متحرڪ يا ناقابل تغير و تبدل- بلڪہ لڳي ٿو تہ سندس اندر جي اونهاين ۾ نئين تخليق جو سچنو سمايل آهي.

قل سيروا في الارض فانظروا ڪيف بدآلخلق ثم الله ينشيءُ النشاَة الآخرة (٢٩ : ٢٠)

توهان ڪين چئو تہ پوءِ توهين هن ڌرتيءَ تي گهمو، ڦرو ۽ ڏسو تہ خدا تعاليٰ مخلوقات کي ڪيئن ٿو پيدا ڪري. ڇو تہ خدا تعاليٰ انهن کي وري ٻيهر پيدا ڪندو.

درحقيقت هن ڪائنات جي هيءَ پراسرار حرڪت ۽ قوت، هيءُ وقت جو خاموشيءَ سان گذرڻ جيڪو اسان جي آڏو ڏينهن ۽ رات جي صورت ۾ اچي ٿو- اهي سڀ ڳالهيون قرآن جي نظر ۾ الله جون وڏيون نشانيون آهن.

يقلّب الله الّيل و النّهار ط ان في ذالک لعبرة لاُّولي الابصار (٢٤ : ٤٤)

اهو الله آهي جيڪو ڏينهن ۽ رات کي واري وٽيءَ سان آڻي ٿو. بيشڪ انهيءَ ۾ اکين وارن لاءِ وڏو سبق آهي.

رسول اڪرم صلعم جن جو هي فرمان آهي ته "لاتسبوالدّهر انّ الدّهر هو الله" يعني زماني کي گهٽ وڌ نه ڳالهايو، بيشڪ اهو زمانو پاڻ خدا آهي. دراصل زمان و مڪان جي اها عظيم وسعت ان ڳالهه جي متقضي آهي ته انسان سندس تسخير جو فرض سرانجام ڏئي. ان ڪري انسان لاءِ لازم آهي ته هو خدا جي انهن نشانين تي غور ڪري ۽ اهڙا طريقا ڳولهي ڪڍي جيڪي کيس فطرت جي مٿان حقيقي غلبو عطا ڪري سگهن.

الم تروا انّ الله سخّرلکم مّا في السمٰوات وما في الارض واسبغ عليکم نعمه ظاهرة وّ باطنه (٣١ : ٢٠)

"ڇا اوهين ڏسو نه ٿا ته اهو سڀ ڪجهه جيڪي آسمان ۽ زمين ۾ آهي، ان کي الله تعاليٰ توهان جي تابع ڪيو آهي؟ ان ڪانسواءِ هو توهان جي مٿان پنهنجي ظاهري توڙي باطني نعمتن جي ورکا ڪري ٿو."

و سخّرلکم الّيل و النّهاره (لا) و الشّمس و القمر ط و النّجوم مسّخرات بامره ط انّ في ذالک لاٰيات لّقوم يّعقلون ○ (١٦ : ١٢)

اهو الله تعاليٰ آهي جنهن رات، ڏينهن، سج، چنڊ ۽ ستارن کي توهان جي تابع ڪيو آهي. بيشڪ ان ۾ عقل وارن لاءِ نشانيون موجود آهن.

هاڻي سوال پيدا ٿو ٿئي ته جيڪڏهن هن ڪائنات جي ماهيت ۽ مستقبل ڪجهه اهڙي قسم جو آهي ته پوءِ منجهس

رهندڙ انسان، جنهن جي چوڌاري اها ڪائنات ڦهليل آهي، ان جي ماهيت ڇا هوندي؟ جيتوڻيڪ انسان ۾ مطابقت پيدا ڪرڻ جون صلاحيتون وڏي پيماني تي موجود آهن، تاهم هو پاڻ کي زندگيءَ جي پست منزلن ۾ محسوس ڪري ٿو ۽ کيس هر طرف کان رڪاوٽن ۽ رنڊڪن کي منهن ڏيڻو پوي ٿو.

لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ٥ ثم رددنٰه اسفل سٰفلين ٥ (٩٦ : ٤)

بيشڪ اسان انسان کي بهترين نموني ۾ پيدا ڪيو. مگر تنهن کانپوءِ کيس بلڪل هيٺين درجي تي پهچائي ڇڏيو.

هاڻي ڏسڻو اهو آهي ته انهيءَ ماحول ۾ انسان جي ڪهڙي حالت آهي؟ دراصل هو هڪ اهڙي بي چين هستيءَ جي مانند آهي، جيڪو پنهنجي آدرش جي ڳولها ۾ پي هر شي کي وساري ويهي ٿو ۽ پنهنجي اظهارِ ذات جي اڻٿڪ جستجوءَ دوران پاڻ تي هر قسم جي تڪليفن کي برداشت ڪري ٿو. گويا انهن سڀني ڳالهين جي باوجود انسان کي فطرت مٿان برتري حاصل آهي، ڇو ته هو هڪ اهڙي وڏي امانت جو حامل آهي، جنهن کي، قرآن مجيد جي چوڻ مطابق زمين، آسمان ۽ جبلن ڪڻڻ کان انڪار ڪيو هيو.

انّا عرضنا الامانة علي السمٰوات و الارض و الجبال فاَبين اَن يّحملنها و آشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوماً جهولا (٣٣ : ٧٢)

بيشڪ اسان آسمانن، زمين ۽ جبلن کي امانت (يعني شخصيت) جي آڇ ڪئي. مگر انهن انڪار ڪيو ڇو ته اهي خائف هُيا. اهو انسان هو جنهن اهو بار کنيو، پر هو ڏاڍو ظالم ۽ جاهل ثابت ٿيو آهي.

ان ڳالهہ ۾ ڪو شڪ ناهي تہ انسان جي زندگيءَ جي باقاعده هڪڙي شروعات آهي. پر، شايد، سندس مقدر جي اهـا تقاضا آهي تہ هو هن ڪائنات جي جوڙجڪ ۾ هڪ دائمي عنصر جي حيثيت حاصل ڪري.

آيحسب الانسان انّ يّترڪ سديًO الم يڪ نطفةً مّن مّنيّ يّمنيO ثمّ ڪان علقةً فخلق فسوّيO فجعل منه الـزّوجين الذّڪر والانثيO آليس ذالڪ بقادر علي ان يّحيي الموتيO (٧٥: ٣٦-٤٠)

”ڇا انسان سمجهي ٿو تہ کيس بيڪار شيءِ سمجهي ڇڏي ڏنو ويندو؟ ڇا ڪڏهن هو ڦِڙي جي صورت ۾ نـہ هو؟ تنهن کان پوءِ هو رت جو دڳ بڻجي پيو ۽ خدا کيس شڪل و صورت ڏني. ان کان پـوءِ سندس جوڙي کي پيدا ڪيو ويو يعني نر ۽ ماد. تہ پوءِ ڇا هو مئلن کي جيارڻ تي قادر ڪونهي؟!

مطلب تہ انسان ۾ ايتري اهليت ۽ قوت آهي جو جڏهن کيس گرد و پيش جي قوتن سان منهن ڏيڻو پوي ٿو، تڏهن هو انهن کي هڪ خاص صورت ڏئي سگهي ٿو ۽ سندن رخ متعين ڪري سگهي ٿو. پـر جيڪڏهن اهي قوتون سندس رستي ۾ رڪاوٽ بڻجي بيهن تہ هو پنهنجي اندر جي وسيع دنيا آباد ڪري سگهي ٿو، جتان کيس اڻ کٽ خوشيون ۽ نت نيون ڳالهيون حاصل ٿي سگهن ٿيون. جيتوڻيڪ انسان جي مقدر ۾ سخت تڪليفون آهن ۽ سندس هستي گل جي نازڪ پنکڙيءَ جهڙي ڪمزور آهي، پر پوءِ بہ ايترو ضرور آهي تہ حقيقت جو ڪوبہ روپ، سندس روح کان وڌيڪ حسين، وڌيڪ طاقتور ۽ وڌيڪ متاثر ڪندڙ نہ آهي. يا جيئن قرآن شريف ۾ فرمايو ويو آهي تہ انسان ”تخليقي عمل“ (Creative activity) جو پيو نالو آهي.

يعني هو هڪ اهڙو ترقي پذير روح آهي جيڪو هر قدم تي وجود جي نئين مرحلي ۾ داخل ٿئي ٿو.

فلا أقسم بالشفقo والّيل و ما وسقo و القمر إذاتّسقo لتركبنّ طبقاً عن طبقo (٨٤: ١٦-٢٠)

جيتوڻيڪ ان ڳالھ جي ضرورت ناهي تہ شفق جو قسم کڻجي، يا رات جو قسم کنيو وڃي، جڏهن اها ڦهلجي وڃي ٿي، يا چنڊ، جڏهن اهو پنهنجي جوانيءَ کي پهچي ٿو. مگر اوهان کي ضرور هڪ مرحلي کان پوءِ ٻي مرحلي مان گذرڻو پوندو.

گويا اها ڳالھ انسان جي نصيب ۾ آهي تہ هو هن ڪائنات جي گهڻين آرزوئن ۾ ڀاڱي ڀائيوار ٿئي ۽ اهو تڏهن ٿي سگهي ٿو جڏهن هو هن ڪائنات جي قوتن سان مطابقت پيدا ڪري ۽ انهن قوتن کي پنهنجي مرضيءَ مطابق هلائي. اهڙيءَ طرح هو پنهنجو ۽ هن ڪائنات جو مستقبل سنواري سگهي ٿو. وري اها بہ حقيقت آهي تہ جيڪڏهن انسان ۾ آدم ۽ آتساه موجود آهي تہ خدا جي ذات پڻ انهيءَ ترقي پذير تبديليءَ دوران سندس هم شريڪ ٿيو پوي.

إنّ الله لا يغيّر مابقوم حتّي يغيّروا ما بأنفسهم (١٣: ١٢)

بيشڪ خدا تعاليٰ ان قوم جي حالت ايستائين نٿو بدلائي جيستائين هو پاڻ ۾ تبديلي پيدا نہ ٿا ڪن.

هتي اها ڳالھ ياد رکڻ گهرجي تہ جيڪڏهن انسان هن سلسلي ۾ پيش قدمي نٿو ڪري، يا هو پنهنجي اندروني وسعتن کي ترقي نٿو ڏئي، يا هو زندگيءَ ۾ اڳتي وڌڻ لاءِ ڪا اندروني اڇل محسوس نہ ٿو ڪري؛ تہ پوءِ اهڙي صورت ۾ سندس روح

ٻنهيپاهڻ تي وڃي ٿو ۽ هو هڪ بي جان شيءِ بڻجي پوي ٿو. مطلب ته سندس زندگي ۽ روحاني ارتقا جو دارو مدار انهن تعلقات تي آهي جيڪي هو چوڌاري ڦهليل حقيقت سان قائم ڪري ٿو. اهي تعلقات علم ذريعي قائم ٿين ٿا ۽ علم وري حواسن جي ادراڪ جو نالو آهي جنهن کي اسين ٻنهنجي سمجهه آهر حاصل ڪريون ٿا.

وإذ قال ربّك للملائكة انّي جاعلٌ في الارض خليفه○ قالوا آتجعل فيها من يّفسد فيها و يسفك الدّماء(ج)ونحن نُسبّح بحمدك ونقدّس لَك قال انّي اعلم مالا تعلمون○ و علّم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم علي الملآئكة فقال انبؤني باَسماء هٰؤلاء ان كنتم صادقين○ قالوا سبحانك لا علم لنا الاّ ما علّمتنا انّك انت العليم الحكيم○ قال ياآدم انبئهم باسمائهم (ج) فلما اُنباهم باسمائهم(لا) قال الم اقل لّكم انّي اعلم غيب السمٰوات و الارض و اعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون○ (٢:٣٠-٣٣)

”جڏهن تنهنجي پالڻهار ملائڪن کي فرمايو: ”آءٌ ڌرتيءَ تي ٻنهنجو نائب يا خليفو پيدا ڪري رهيو آهيان،“ ته هنن چيو: ”ڇا اهو جيڪو فساد ڦهلائيندو ۽ رت وهائيندو؟“ حالانڪ اسين تنهنجي ثنا ۽ واکاڻ ڪريون ٿا. خداتعاليٰ فرمايو: بيشڪ آءٌ ان ڳالهه کي ڄاڻان ٿو جا اوهين نٿا ڄاڻو. ان کانپوءِ خدا تعاليٰ آدم کي شين جا نالا سيکاريا ۽ ملائڪن کان پڇيو: ”ڀلا، توهين انهن شين جا نالا ٻڌايو جيڪڏهن توهان ۾ ڪا صداقت آهي؟“ هنن وراڻيو: ”بيشڪ تعريف تنهنجي ذات کي جڳائي ته اسين اڻ ڄاڻ آهيون، ۽ سواءِ ان جي ٻيو ڪجهه نٿا ڄاڻون جيڪي تو سيکاريو آهي. بيشڪ تون ئي ڄاڻندڙ ۽ داناءُ آهين.“ ان کانپوءِ خدا تعاليٰ فرمايو، ”اي آدم، تون هنن کي

انهن نالن کان واقف ڪر.“ پوءِ جڏهن آدم انهن کي نالا ٻڌايا ته خدا تعاليٰ فرمايو، ”ڇا مون توهان کي نه چيو هو ته آءٌ زمين ۽ آسمان جي رازن کي ڄاڻان ٿو، ۽ آءٌ اهو به ڄاڻان ٿو جيڪو توهين مون کان لڪايو ٿا يا ظاهر ڪريو ٿا.“

هنن آيتن جو مطلب آهي ته انسان ۾ اهڙي قوت رکيل آهي جو هو مختلف شين کي نالا ڏيئي سگهي ٿو. يا ائين ڪٿي چئجي ته هو انهن شين جو هڪ تصور قائم ڪري سگهي ٿو ۽ ان جو مطلب آهي ته هو انهن شين کي پنهنجي قابوءَ ۾ آڻي سگهي ٿو. ٻين لفظن ۾ هيئن چئجي ته انساني علم تصوراتي نوعيت جو آهي ۽ اهو تصوراتي علم جو ڪمال آهي جو هو حقيقت جي نظر ايندڙ يعني قابلِ مشاهده پهلوءَ تائين رسائي حاصل ڪري سگهي ٿو. قرآن شريف ۾ حقيقت جي انهيءَ قابل مشاهده پهلوءَ تي خاص ڌيان ڏنو ويو آهي. هن سلسلي ۾ چند آيتون پيش ڪجن ٿيون.

انّ في خلق السّمٰوٰت و الارض و اخْتلاف الّيل و النّهار و الفلک الّتي تجري في البحر بما ينفع النّاس و مآ انزل الله من السّماء من مّآءٍ فآحيا به الارض بعد موتها و بثّ فيها من کل دآبة(ص) و تصريف الرّياح و السحاب المسخّر بين السّماء والاض لاٰيات لّقوم يّعقلون٥ (٢:١٦٤)

بيشڪ آسمان ۽ زمين جي تخليق ۾، رات ۽ ڏينهن جي هڪ ٻئي پٺيان اچڻ ۾، پاڻيءَ جي مٿان ٻيڙين جي ترڻ ۾ جيڪي انسان جي نفعي واريون شيون کڻي هلن ٿيون؛ بارش جي پاڻيءَ ۾ جيڪو الله تعاليٰ آسمان مان وسائي ٿو، جنهن جي ذريعي زمين کي زندگي بخشي ٿو ۽ مٿس هرقسم جي جاندار مخلوق پکيڙي ٿو، هوائن جي گردش

۾، ۽ انھن ڪڪرن ۾ جيڪي آسمان ۽ زمين جي وچ ۾ سندس حڪم جا تابع آهن؛ تہ انھن سڀني ڳالھين ۾ عقل ۽ سمجھہ وارن لاءِ نشانيون آهن.

وهوالذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمٰت البرّ والبحر ؕ قد فصّلنا الاٰيات لقوم يعلمون○ وهوالذي انشاكم من نفس واحدةٍ فمستقرّ ومستودعٌ ؕ قد فصّلنا الاٰيات لقوم يّفقهون○ وهوالذي انزل من السّماء ماءً (ج) فاخرجنا به نبات كلّ شيءٍ فاخرجنا منه خضراً نخرج منه حبّا متّراكبا (ج) و من النّخل من طلعها قنوان دانية وجنّٰت مّن اعناب والزّيتون والرّمان متشابها وّ غير متشابه ؕ انظروا الي ثمره اذا اثمر و ينعه ؕ انّ في ذالكم لاٰيات لقوم يومنون○ (سورة ٦، ٩٧–٩٩)

اهو الله آهي جنھن ستارن جي وسيلي، ٻرن ۽ بحرن جي اونداهيءَ ۾، اوهان جي رهنمائي جو بندوبست ڪيو آهي. بيشڪ اسان علم وارن لاءِ پنهنجين نشانين کي گهڻو پڌرو ڪيو آهي. اهو الله آهي جنهن توهان سڀني کي هڪ نفس مان پيدا ڪيو، ۽ ان ڪانپوءِ توهان کي هڪ قرار واري عارضي رهائش (ماءُ جو پيٽ) ڏنائين. بيشڪ اسان سمجهدار ماڻهن لاءِ پنهنجون نشانيون ظاهر ڪيون آهن. اهو الله آهي جيڪو آسمان مان مينهن وسائي ٿو. ان ڪانپوءِ اسان هر قسم جي نباتات آپايون ٿا، ۽ پهريائين ساوا سلا ڦُٽڻ لڳن ٿا جنهن مان وري ڪيترائي داڻا داڻا نڪرڻ لڳن ٿا. اهڙيءَ طرح اسان کجور جي ٻوڪن سان ٻريل وڻ، انگورن جا باغ، ۽ زيتون ۽ ڏاڙهونءَ جي مختلف قسمن جا وڻ پيدا ڪريون ٿا. پوءِ جڏهن اهي پچي تيار ٿين تہ انهن جي ميوي ڏانهن نگاهہ ڪريو. بيشڪ انهن ڳالهين ۾ ايمان وارن لاءِ وڏيون نشانيون موجود آهن.

الم تر الي ربك كيف مد الظل (ج) ولو شاء لجعله ساكنا (ج)
ثم جعلنا الشمس عليه دليلا ○ ثم قبضنه الينا قبضا يسيرا ○
(سورة ٢٥، آيت ٤٥)

ڇا توهان نه ڏٺو آهي ته توهان جو رب ڪهڙيءَ ريت پاڇولي کي ڊگهو ڪري ٿو؟ جيڪڏهن هو گهري ها ته ڪيس هڪ هنڌ بس بيهاري ڇڏي ها. مگر سج کي اسان سندس رهنما بنايو آهي ۽ ان ڪانپوءِ اسان سولائي سان ڪيس پاڻ ڏانهن موٽايون ٿا.

افلا ينظرون الي الابل كيف خلقت○ و الي السماء كيف رفعت○ و الي الجبال كيف نصبت○ و الي الارض كيف سطحت○ (سورة ٨٨، آيت ١٧)

"پوءِ هو ڇو نٿا ڏسن ته اسان اٺ کي ڪيئن پيدا ڪيو آهي؟ ۽ آسمان کي ڪيئن بلند ڪيو آهي؟ ۽ جبلن کي ڪيئن کوڙيو آهي؟ ۽ ڌرتيءَ کي ڪيئن پکيڙيو آهي؟

و من آيٰته خلق السمٰوٰت و الارض و اختلاف السنتكم
و الوانكم ط ان في ذالك لاٰيات للعٰلمين ○
(سورة ٣٠، آيت ٢١)

ان جي نشانين ۾ آسمان ۽ زمين جي تخليق ڪانسواءِ توهان جي زبان ۽ رنگ جو اختلاف آهي. بيشڪ انهن ڳالهين ۾ سيڻي ماڻهن لاءِ نشانيون آهن.

ان ڳالهه ۾ ڪو شڪ ناهي ته قرآن شريف فطرت جي شاهدي ۽ مٿس غور و فڪر جي جيڪا دعوت ڏني آهي، ان جو مقصد انسان ۾ ان حقيقت جو شعور پيدا ڪرڻ آهي جنهن جو هيءَ فطرت پڻ هڪ اهڃاڻ يا علامت آهي. پر ان ڪان به

وڏيڪ اهم ڳالهہ قرآن شريف جو اهو تجرباتي طرز عمل آهي، جنهن جي ڪري مسلمانن ۾ خارجي دنيا لاءِ عزت و احترام جو جذبو پيدا ٿيو، ۽ جنهن ڪري اڳتي هلي هو جديد سائنس جا باني بڻجي ويا. انهيءَ دور ۾ جڏهن ظاهري پهلوءَ يعني خارجيت کي خدا جي تلاش ۾ بي معنيٰ سمجهيو ويندو هو، تڏهن تجرباتي روح کي زنده ڪرڻ تمام وڏي ڳالهہ هئي. اسان هن کان اڳ، ان ڳالهہ ڏانهن اشارو ڪري آيا آهيون تہ قرآن شريف جي نقطہ نظر مطابق هيءَ ڪائنات هڪ گنڀير مقصد تحت ڪم ڪري رهي آهي ۽ هن ڪائنات ۾ هر گهڙيءَ رونما ٿيندڙ انقلاب اسان کي نت نئين روپ اختيار ڪرڻ تي مجبور ڪن ٿا. وري جڏهن اسين قطرت جي رڪاوٽن مٿان پنهنجي فڪري ڪاوشن ذريعي غلبو حاصل ڪريون ٿا تہ ائين ڪرڻ سان اسانجي زندگيءَ ۾ هڪ قسم جي وسعت ۽ بوقلموني اچي وڃي ٿي. اهڙيءَ ريت اسانجي بصيرت ۾ اضافو ٿئي ٿو ۽ اسين ان ڳالهہ جي قابل ٿي وڃون ٿا تہ انساني مشاهدي جي وڌ ۾ وڌ نازڪ پهلوئن تي بہ قدرت حاصل ڪري سگهون. درحقيقت شين جي زماني (Temporal) پهلوءَ تي غور و خوض اسان کي ان ڳالهہ جي اهل بڻائي ٿو تہ اسين حقيقت جي لا زماني (Non-temporal) پهلوءَ جو ذڪري مشاهدو ماڻي سگهون. حقيقت پنهنجي هر مظهر ۾ موجود آهي، پر انسان؛ جنهن جي زندگيءَ لاءِ هي ماحول هر وقت رڪاوٽون پيدا ڪري ٿو، ان لاءِ اهو ناممڪن آهي تہ هو حقيقت جي ظاهري يا خارجي پهلوءَ کي نظرانداز ڪري. اهو ئي سبب آهي جو قرآن شريف اسانجو ڌيان تغيّر و تبدّل جهڙي وڏي حقيقت ڏانهن ڇڪائي ٿو، جو تہ تبديليءَ جي ادراڪ ۽ مٿس غلبي کان سواءِ اهو ناممڪن آهي تہ ڪنهن اڏول تهذيب ۽ تمدن جو بنياد رکي سگهجي. درحقيقت نہ رڳو ايشيا، بلڪ قديم دنيا جون سڀئي تهذيبون ان ڪري ناڪام ويون، ڇاڪاڻ جو حقيقت ڏانهن سندن رويو مڪمل طور داخلي نوعيت جو هو ۽ هو داخل

ڪان خارج ڏانهن اچڻ جا قائل هئا. اهڙيءَ طرح هو نظريا تہ قائم ڪري سگهيا ٿي پر اهي نظريا طاقت ڪان خالي هئا ۽ اها ڳالهہ ياد رکڻ گهرجي تہ محض نظرين جي آڌار تي هڪ اڏول تهذيب و تمدن جو بنياد رکي نٿو سگهجي.

اها ڳالهہ تسليم شده آهي تہ تاريخي لحاظ ڪان مذهبي مشاهدو ئي سڀ ڪان ڀھريائين خدا تعاليٰ جي معرفت جو وسيلو ٿي ڪم آيو آهي. هن سلسلي ۾ ٻئي هر قسم جا انساني مشاهدا يا تجربا پوءِ جي پيداوار آهن. تاهم قرآن مجيد ان حقيقت جو واضح اقرار ڪري ٿو تہ تجرباتي طريقہ ڪار يا تجرباتي طرز-عمل انسانذات جي روحاني زندگيءَ جو هڪ ناگزير مرحلو آهي. ان ڪري جيستائين مطلق حقيقت بابت ڄاڻ حاصل ڪرڻ جو تعلق آهي تہ انساني مشاهدي يا تجربي جي سڀني قسمن کي هڪ جيتري اهميت ڏني وئي آهي. ڇو تہ مطلق حقيقت داخلي توڙي خارجي علامتن ذريعي پنهنجو اظهار ڪري ٿي. هوندن بہ حقيقت سان اڻ سڌيءَ طرح ناتي ڳنڍڻ جو هڪڙو رستو اهو آهي تہ سندس نشانين جو غور و خوض سان مشاهدو ڪيو وڃي ۽ اهڙي طرح حواسن ذريعي انهن تي دسترس حاصل ڪئي وڃي. ٻيو طريقو اهو آهي تہ حقيقت جو اظهار جهڙيءَ ريت اسان جي اندر ۾ ٿئي ٿو، ان سان ان نموني ۾ سڌو سنئون تعلق قائم ڪيو وڃي. قرآن شريف جي فطرت پسندي (Naturalism) جو بہ اهو ئي مطلب آهي تہ انسان فطرت سان لاڳاپيل آهي. وري اهو انهيءَ لاڳاپي جي ڪري ئي ممڪن آهي جو انسان فطرت جي قوتن تي قبضو ڪري سگهي ٿو. انسان کي گهرجي تہ هو انهن قوتن کي بيجا قبضي جي نيت سان استعمال نہ ڪري، بلڪ انهن کي روحاني زندگيءَ جي ترقيءَ لاءِ ڪم آڻي. لهٰذا مطلق حقيقت جي مڪمل جلوي پسڻ خاطر اهو اشد ضروري آهي تہ محض ادراڪ بالحواس تي اڪتفا نہ ڪئي وڃي، بلڪ هن سلسلي ۾ ان ”شيءِ“ جو بہ

استعمال ڪيو ويو جنهن کي قرآن مجيد "فؤاد" يا "قلب" جو نالو ڏنو آهي.

الَّذِي أحسن كلَّ شيءٍ خلقهٗ و بدأ خلق الانسان من طين٥ (ج) ثم جعل نسله من سللة من ماءٍ مّهين٥(ج) ثم سوّاه و نفخ فيه من رّوحه و جعل لكم السّمع و الابصار و الافئدة قليلاً مّاتشكرون٥ (١:٨:٣٢)

"اهو الله آهي جنهن هر شيء کي سهڻو ڪري پيدا ڪيو آهي، ۽ هن انسان کي مٽيءَ مان پيدا ڪيو آهي. اهو ئي سندس نسل کي هڪ جيوڙي مان وڌائي ٿو جيڪو گندي پاڻيءَ جي پيداوار آهي. جنهن کانپوءِ الله تعاليٰ کيس شڪل صورت ڏني ۽ منجهس پنهنجو روح ڦوڪيائين. ان سان گڏ کيس ٻڌڻ ۽ ڏسڻ کانسواءِ "دل" عطا ڪيائين. مگر اوهين ڪيڏا نه گهٽ شڪر گذار آهيو؟!

"دل" يعني قلب کي هڪ قسم جي بصيرت يا باطني وجدان ڪري سگهجي ٿو. مولانا روميءَ ڏاڍو سٺو چيو آهي ته دل جي پرورش جو باعث هڪ اهڙي روشني آهي، جنهن ڪري اسين حقيقت جي ڪن پهلوئن جو ادراڪ ڪري سهگون ٿا جيڪي هوندي عام طور حواسن کان ماورا آهن. قرآن پاڪ ۾ اهو به آهي ته دل هڪ اهڙي شيء آهي جنهن کي ڏسڻ جي سگهه پڻ آهي ۽ سندس ڏسيل ڳالهيون ڪڏهن به غلط ثابت نه ٿيون سگهن، بشرطيڪ انهن جي سمجهاڻي صحيح نموني ۾ ڏني وڃي. پر ان جو مطلب اهو ناهي ته ڪو دل هڪ قسم جي پراسرار قوت آهي. البت دل جي ڪري حقيقت سان لهه وچڙ ۾ اچڻ سبب هڪ اهڙي طريقي جو انڪشاف ٿئي ٿو، جنهن ۾ جسماني حواسن جو ڪو عمل دخل ڪونه ٿو ٿئي. پر انهن سيني ڳالهين جي

باوجود هن سلسلي ۾ اسان کي جيڪي تجربا يا مشاهدا حاصل ٿين ٿا، اهي اوترائي حقيقي ۽ ٺوس نوعيت جا هوندا آهن جيترا ٻيا عام مشاهدا ٿين ٿا. اهڙن مشاهدن کي نفسياتي، متصوفانه يا مافوق الفطرت ڪوٺڻ سان، انهن جي اصليت تي ڪو فرق نٿو پوي. اها ٻي ڳالهه آهي ته ابتدائي دور جي انسانن لاءِ هر مشاهدو مافوق الفطرت جو هو. زندگيءَ جي فوري ضرورتن کي منهن ڏيڻ لاءِ هو هر مشاهدي کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪندا هئا ۽ اهڙيءَ طرح آهستي آهستي اسان وٽ "فطرت" جو موجوده مروج تصور قائم ٿيو. پر مجموعي حقيقت جيڪا اسان جي شعور ۾ هڪ تجزيي جي حيثيت سان داخل ٿئي ٿي، ڪجهه ٻيا رستا به ڳولهي سگهي ٿي ۽ اسانجي شعور ۾ انهن رستن کان بڻ داخل ٿي سگهي ٿي ۽ اهڙيءَ طرح اسين اهي نوان طريقا اختيار ڪري سگهون ٿا. انسانذات جو الهامي ۽ متصوفانه ادب ان ڳالهه جو شاهد آهي ته مذهبي مشاهدو بني نوع انسان جي تاريخ ۾ هڪ دائمي حيثيت رکي ٿو ۽ مذهبي مشاهدي کي محض گمان يا نظر جو دوکو قرار ڏيئي نٿو سگهجي. آخر ڪهڙو سبب آهي جو انسان جي رواجي مشاهدي کي ته صحيح قرار ڏنو وڃي ۽ باقي ٻين قسمن کي صوفيانه يا جذباتي ڪوٺي بيڪار ڇڏي ڏجي. دراصل مذهبي مشاهدي ۾ ايندڙ حقيقتون اهڙيون ئي هونديون آهن جهڙيون ٻئي ڪنهن مشاهدي جون ٿي سگهن ٿيون. لهٰذا جيستائين حصولِ علم جو تعلق آهي ته انهن مان ڪن کي گهٽ ۽ ڪن کي وڌ قرار ڏيئي نٿو سگهجي. ان کانسواءِ انساني مشاهدي جي انهيءَ قسم جو تنقيدي جائزو وٺي سگهجي ٿو ۽ ان ۾ بي ادبيءَ جي ڪا ڳالهه ڪونهي، بلڪ آنحضرت صلعم جن اهي پهريان شخص هئا، جن انسان جي نفسياتي حالتن جو تنقيدي جائزو وٺڻ سيکاريو. هن سلسلي ۾ امام بخاريءَ ۽ ٻين محدثن ابن صياد نالي هڪ نوجوان يهوديءَ جو ذڪر ڪيو آهي جنهن جي مجنونانه ۽ نفسياتي حالتن آنحضرت صلعم جن جو ڌيان ڇڪايو هو.

چيو وڃي ٿو تہ حضور صلعم جن انهيءَ ماڻهوءَ جو، مختلف حالتن دوران جائزو ورتو هو ۽ سندس آزمائش ورتي هئي ۽ ڪانئس ڪيئي سوال پڇيا هئا. هڪ دفعي پاڻ وڻ جي اوٽ وٺي ويهي رهيا تہ جيئن سندس ڀُڻ ڀُڻ ٻڌي سگهن. پر يهوديءَ جي ماءُ پنهنجي پٽ کي حضور صلعم جن جي انهيءَ طرز-عمل کان اڳيئي باخبر ڪري ڇڏيو هو، جنهن ڪري هن ائين ڪرڻ ڇڏي ڏنو هو. انهيءَ تي آنحضرت صلعم جن فرمايو: ”جيڪڏهن مائس کيس نہ روڪي ها تہ سڄي ڳالهہ ظاهر ٿي پوي ها.“ جيتوڻيڪ ڪجهہ صحابي سڳورا ان وقت بہ موجود هئا، جڏهن اسلامي تاريخ ۾ هي پهريون نفسياتي مشاهدو ٿي رهيو هو، پر هو انهيءَ ڳالهہ جي پوري اهميت کان واقف نہ هئا. ساڳيءَ ريت اهي محدّث سڳورا جن اڳتي هلي هن اهم واقعي کي پوريءَ ريت محفوظ تہ ڪيو، پر هو بہ ان واقعي جي اصل اهميت کان اڻ ڄاڻ هئا. اهو ئي سبب آهي جو هو ان واقعي جي تشريح تمام سادي نموني ۾ ڪندا رهيا.

پروفيسر مئڪڊونالڊ وري هن واقعي جو مذاق اڏايو آهي، ڇاڪاڻ جو هو هڪ پيغمبر ۽ هڪ صوفيءَ جي شعور ۾ جيڪو بنيادي فرق آهي، اهو سمجهي نہ سگهيو آهي. هو اسانجي پيغمبر جي انهيءَ تحقيق کي هڪ نفسياتي کوجنا ڪندڙ جماعت جي تحقيق سان ڀيٽي ٿو. ڪاش، پروفيسر صاحب قرآن پاڪ جي روح کي سمجهي ها، جنهن جو مقصد هڪ اهڙي ثقافتي تحريڪ جو اجراءُ هو، جنهن جي نتيجي ۾ جديد تجرباتي رجحان جنم ورتو. ايندڙ ليڪچر ۾ آءٌ هن ڳالهہ جي وڌيڪ وضاحت ڪندس. مطلب تہ جيڪڏهن پروفيسر صاحب کي اها خبر هجي ها تہ پوءِ شايد هو حضور صلعم جن طرفان انهيءَ يهودي جي نفسياتي مشاهدي جو صحيح قدر و قيمت ڪري سگهي ها! بهرحال ابن خلدون اهو پهريون مسلمان هو جيڪو آنحضرت

صلعم جن جي انهيءَ طرز ـ عمل کي سمجهي سگهيو هو تہ سندن ائين ڪرڻ جو اصلي مقصد ڇا هو؟ ابن خلدون صوفيانہ شعور جو چڱيءَ ريت تنقيدي جائزو ورتو آهي ۽ هو ذري گهٽ هڪ اهڙو مفروضو قائم ڪري ويو آهي جنهن کي اڄ ڪلهہ "تحت الشعور" جو نالو ڏنو وڃي ٿو. هن سلسلي ۾ ساڳيو پروفيسر مئڪڊونالڊ پنهنجي راءِ ظاهر ڪندي چوي ٿو: "ابن خلدون جا ڪجهہ نفسياتي نظريا انتهائي دلچسپ آهن ۽ وليم جيمز جي نظريات سان ڪافي ملندڙ جلندڙ آهن جيڪي هن پنهنجي ڪتاب "مذهبي مشاهدي جي گونا گوني" (Verities of Religious Experience) ۾ بيان ڪيا آهن. جيتوڻيڪ جديد نفسيات ويجهڙائيءَ ۾ ان ڳالهہ جي اهميت کي محسوس ڪيو آهي تہ صوفيانہ شعور ۾ ايندڙ ڳالهين جو چڱيءَ ريت جائزو ورتو وڃي، مگر اها حقيقت آهي تہ اسان اڃا تائين ان لائق نہ ٿيا آهيون جو شعور جي غيرعقلي طريقن جو سائنسي نموني ۾ تجزيو ڪري سگهون. بهرحال هن ٿوري وقت ۾، صوفيانہ مشاهدي جي تاريخ ۽ سندس مختلف درجن جو احوال، سو بہ ان لحاظ کان تہ صوفيانہ مشاهدو ڪيڏو وسيع ۽ واضح آهي، پيش ڪرڻ ناممڪن آهي. ان مختصر وقت اندر آءٌ صرف ايترو ڪري سگهان ٿو تہ صوفيانہ مشاهدي جي چند خاص پهلوئن تي پنهنجا معروضات پيش ڪريان.

١ - هن سلسلي ۾ سڀ کان پهرين قابلِ ذڪر ڳالهہ اها آهي تہ صوفيانہ مشاهدو سڌو سنئون يا حضوري نوعيت جو ٿئي ٿو. ان ڪانسواءِ جهڙيءَ ريت انساني مشاهدي جا ٻيا قسم علم جو ذريعو بنجن ٿا، ساڳيءَ طرح هيءُ مشاهدو بہ علم جو وسيلو بنجي ٿو. هونئن بہ سڀ مشاهدا سڌا سنوان يا حضوري نوعيت جا ٿين ٿا. مطلب تہ جهڙيءَ طرح خارجي دنيا بابت معلومات حاصل ڪرڻ لاءِ عام رواجي مشاهدي يعني حواسن کي ڪم آندو وڃي ٿو، بلڪل ساڳيءَ طرح صوفيانہ مشاهدي ذريعي خدا جي ذات بابت پڻ ڄاڻ حاصل ٿئي ٿي. ٻين لفظن ۾ صوفيانہ

مشاهدي کي حضوري ڪوٺڻ جو مطلب آهي ته اسين خدا کي اهڙيءَ طرح ڄاڻون ٿا جهڙيءَ طرح ڪنهن ٻي شيءِ کي ڄاڻون ٿا. يعني خدا رياضياتي وجود نه آهي ۽ نه وري تصورات جو هڪ ٻئي سان لاڳاپيل نظام، جو اهو انساني مشاهدي يا تجربي ۾ ڪڏهن به نه اچي سگهي!

٢- صوفيانه مشاهدي جي باري ۾ ٻي خاص ڳالهه اها آهي ته سندس حيثيت ناقابلِ تجزيه ڪُل جهڙي آهي. مثلاً جڏهن آءٌ پنهنجي آڏو رکيل ميز کي ڏسان ٿو ته درحقيقت اهو هڪ اهڙو مشاهدو آهي جنهن ۾ بي شمار آزمودا سمايل ٿين ٿا، جيڪي ميز جي واحد مشاهدي جي صورت ۾ اچي گڏ ٿين ٿا. يا ٻين لفظن ۾ آءٌ انهن بي شمار آزمودن منجهان چند اهڙن جو انتخاب ڪريان ٿو جيڪي زمان و مڪان جي خاص نظام سان وابسته آهن ۽ جن کي آءٌ ميز جي نسبت سان ترتيب ڏيئي هڪ تصور قائم ڪريان ٿو. مگر صوفيانه مشاهدي جو اهڙو تجزيو ڪرڻ ناممڪن آهي، حالانڪ صوفيانه مشاهدو به انتهائي وسيع ۽ واضح ٿئي ٿو. اهو ان ڪري ٿو ٿئي ڇاڪاڻ جو صوفيانه مشاهدي اندر فڪر سميئجي هڪ هنڌ اچي گڏ ٿئي ٿو. ان کانسواءِ صوفيانه مشاهدو جيتوڻيڪ رواجي عقلي شعور کان مختلف ٿئي ٿو، پر ان جو مطلب اهو ناهي ته ڪو رواجي شعور سان اسان جو تعلق بلڪل ختم ٿي وڃي ٿو. هتي اهو ٻڌائيندو هلان ته وليم جيمز غلطيءَ وچان اهو ئي نتيجو قائم ڪيو آهي، حالانڪ ٻنهي صورتن ۾ اسانجو واسطو ساڳيءَ حقيقت سان پوي ٿو. دراصل اسانجي عقلي شعور کي اردگرد جي ماحول سان عملي مطابقت پيدا ڪرڻي پوي ٿي، ان ڪري اسانجو شعور هميشه حقيقت جو جُزوي جائزو وٺي ٿو. يعني جهڙي قسم جي ڪيس ضرورت پوي ٿي ان لحاظ کان حقيقت جي نقاب ڪشائي ڪري ٿو، پر ان جي مقابلي ۾ صوفيانه حالت دوران اسين حقيقت جو

مڪمل احاطو ڪريون ٿا، جو ته اتي مختلف تقاضائن جو وجود ختم ٿي وڃي ٿو ۽ هڪ قسم جي ناقابل تجزيه وحدت اسان جي آڏو اچي ٿي، جتي ظاهر و باطن ۽ شاهد و مشهود جو ڪو امتياز باقي نٿو رهي.

٣- ٽين ڳالهه اها آهي ته صوفيانه حالت هڪ اهڙو لمحو آهي جنهن دوران هڪ بي مثال ذات سان انتهائي گهرائپ جو احساس ٿئي ٿو. اها ذات ماورا هئڻ سان گڏ محيط آهي ۽ مشاهدي ماڻيندڙ جي شخصيت تي هڪ لحظي لاءِ حاوي پڻ ٿي وڃي ٿي. پر انهن سڀني ڳالهين جي باوجود صوفيانه حالت انتهائي معروضي نوعيت جي آهي ۽ ڪيس محض داخلي انتشار جو نالو ڏيئي نٿو سگهجي. مگر هتي اوهين چوندا ته جيڪڏهن في الحقيقت خدا جو وجود اسان کان الڳ ۽ مستقل بالذات آهي ۽ خدا جي ذات جو حضوري مشاهدو ڪيئن ٿو ٿي سگهي؟ وري هتي اها ڳالهه به آهي ته جيڪڏهن صوفيانه مشاهدو انفعالي نوعيت جو آهي، ته پوءِ اهو ثابت ڪونه ٿي سگهندو ته مشاهدي ۾ ايندڙ ذات لازمي طور اسان کان الڳ ۽ ڌار آهي. درحقيقت اسانجي ذهن ۾ اهو سوال انهيءَ ڪري اڀري ٿو ڇاڪاڻ جو اسان اها ڳالهه بنا ڪنهن تنقيد جي قبول ڪري چڪا آهيون ته علم حاصل ڪرڻ جو صرف هڪڙو ئي طريقو آهي، يعني جهڙي نموني ۾ اسين خارجي دنيا بابت ادراڪ بالحواس ذريعي علم حاصل ڪريون ٿا. پر جيڪڏهن اها ڳالهه صحيح آهي ته پوءِ اسانکي پنهنجي ذات جي حقيقت کان به انڪار ڪرڻو پوندو. هن ڳالهه جي جواب لاءِ آءٌ روزمره جي زندگيءَ مان هڪ مثال پيش ڪريان ٿو.- سوال اهو آهي ته اسين پنهنجي سماجي زندگيءَ ۾ ٻين ماڻهن جي ذهن بابت ڪهڙيءَ ريت ڄاڻ حاصل ڪريون ٿا ته واقعي انهن ۾ اسان جهڙو ذهن ڪم ڪري رهيو آهي. ان سلسلي ۾ جيستائين اسانجي پنهنجي ذات يا وجود جو تعلق آهي ته اسانکي اها ڄاڻ

داخلي غور و فڪر ۽ ادراڪ بالحواس ذريعي ٿئي ٿي. پر جيستائين ڪنهن ٻئي ذهن جو تعلق آهي تہ ان جي لاءِ اسانجو ڪو حواس ڪم ڪونہ ٿو ڪري. لهٰذا منهنجي آڏو موجود باشعور هستيءَ جـو ثبوت صرف اهو آهي تہ ڪائنش بہ اهي حرڪتون سرزد ٿين ٿيون، جيڪي اسان کان ٿين ٿيون ۽ جن کي ڏسي اسين اهو نتيجو ڪڍون ٿا تہ بيشڪ اسانجي آڏو هڪ باشعور هستي موجود آهي. يا جئن پروفيسر رائس (Royce) جو خيال آهي تہ اسين پنهنجن هم جنسن کـي انهيءَ ڪري حقيقي سمجهون ٿا ڇاڪاڻ جو هو اسانجي اشارن جو جواب ڏين ٿا، ۽ اهڙيءَ طرح ڇڻ تـہ هو هر وقت اسانجي مطلب جي تڪميل ڪندا رهن ٿا. هونئن بہ ان ڳالهہ ۾ ڪو شڪ ناهي تہ جواب ئي هڪ باشعور هستيءَ جي موجودگيءَ جو ثبوت آهي. ۽ قرآن پاڪ پڻ ساڳئي ڳالهہ جو اظهار ڪري ٿو:

و قال ربّڪم ادعوني آستجب لڪم (٦٢:٤٠)

توهان جو رب چوي ٿو تہ جڏهن اوهين مون کي سڏيو
ٿا تہ آءٌ توهان کي جواب ڏيان ٿو.

و إذا سألڪ عِبادي عنّي فإنّي قريبٌ
أجيب دعوة الدّاع اذا دعان (١٦٨:٢)

”منهنجا ٻانها منهنجي باري ۾ توکان پڇن ٿا، بيشڪ آءٌ کين بلڪل ويجهو آهيان، جڏهن بہ هو مونکي سڏين ٿا تہ آءٌ سندن سڏ جو جواب ڏيان ٿو.“

هاڻي اها ڳالهہ صاف ظاهر آهي تہ خواه اسين جسماني معيار کان ڪم وٺون يا وڌيڪ مناسب يعني رائس جي غير جسماني معيار کي استعمال ڪريون، پر هر لحاظ کان ذهن بابت اسانجي ڄاڻ هميشه استدلالي نوعيت جي ٿئي ٿي. مطلب تہ ٻئي ماڻهوءَ

جي ذهن بابت اسانجو مشاهدو هميشه حضوري يا بلاواسطه نوعيت جو ٿئي ٿو ۽ اسانکي پنهنجي ان سماجي تجربي جي حقانيت ۾ ڪنهن به قسم جو شڪ شبهو نه ٿو ٿئي. هتي منهنجو مطلب اهو قطعاً ناهي ته ڪو آءٌ جامع ۽ محيط ذات جي باري ۾ هڪ قسم جو عيني دليل پيش ڪري رهيو آهيان، بلڪ منهنجو مطلب صرف ايترو آهي ته صوفيانه حالت اندر جنهن حضوريت جو احساس ٿئي ٿو، ان جا ٻيا به ڪيترا ئي مثال موجود آهن. دراصل ٻنهي يعني صوفيانه ۽ رواجي مشاهدي ۾ ڪجهه نه ڪجهه مشابهت ضرور ٿئي ٿي، بلڪ گمان غالب آهي ته ٻئي ساڳئي زمري ۾ اچن ٿا.

٤- جئن ته صوفيانه مشاهدي جو ڪو واسطو سڌوسنئون تجربي سان ٿئي ٿو، ان ڪري ڪيس جئن جو تئن ٻين تائين نٿو پهچائي سگهجي. اهو ئي سبب آهي جو صوفيانه حالت فڪر جيان نه آهي بلڪ هڪ احساس وانگر آهي. لهٰذا هڪ صوفي يا پيغمبر پنهنجي مذهبي مشاهدي جي سمجهاڻي ته ڏيئي سگهي ٿو، پر مشاهدي اندر جيڪي ڪجهه ساڻس وهي واپري ٿو، اهو جئن جو تئن ٻين تائين نٿو پهچائي سگهي. اهو ئي سبب آهي جو قرآن شريف جي هيٺين آيتن ۾ اهڙي مشاهدي جي نفسياتي پهلوءَ جي سمجهاڻي ڏني وئي آهي، البت مشاهدي جي اندر جيڪي ڪجهه وهي واپري ٿو ان ڪي ڇڏي ڏنو ويو آهي.

> ماڪان لبشرٍ ان يّڪلمه الله الاّ وحياً اومن وراي
> حجابٍ او يُرسل رسولاً فيوحيَ باذنه مايشاءُ انهٗ
> عليٌّ حڪيم (٤٢:٥١)

اها ڳالهه انسان جي وس کان ٻاهر آهي ته هو خدا جي ذات سان ڪلام ڪري. البت وحي جي ذريعي يا پردي جي پٺيان، يا الله پنهنجو پيغمبر اماڻي جنهن

تي هو جڏهن ٻه گهري ته وحي موڪلي. بيشڪ اهوئي تمام گهڻو دانائُ آهي.

والنّجم إذا هويٰo (لا) ماضلّ صاحبڪم وما غويٰo(ج) وما ينطق عن الهويٰo ان هُوَ إلاّ وحي يّوحيٰo(ج) علّمه شديد القويٰo (لا) ذومرةٍ (لا) فاستويٰo وهُو بالافق الاعليٰo ثم دنا فتدلّيٰo (لا) فكان قاب قوسين او ادنيٰo (ج) فاوحيٰ إلا عبده ما اوحيٰo ماڪذّب الفواد ماريٰo افتمٰرونه عليٰ ما يّريٰo ولقد رآي نزلة آخريٰo(لا) عند سدرة المنتهيٰo عندها جنة المأويٰo إذ يّغشى السّدرة مايغشيٰo(لا) ما زاغ البصر و ما طغيٰo لقد رآي من آيات ربه الڪبريٰo (٥٣:١–١٨)

قسم آهي ستاري جو جڏهن اهو لهي وڃي ڏو ته توهانجو دوست نه ڀليو آهي ۽ نه گمراه ٿيو آهي. هو پنهنجي مرضيءَ وچان ڪونه ٿو ڳالهائي، بلڪ اهو قرآن آهو آهي جيڪي ڪجهه مٿس وحي ڪيو ويو آهي. بيشڪ هڪ طاقتور شخصيت کيس سيکارڻ واري آهي جنهن کيس ڏاهپ سان نوازيو آهي. بيشڪ هو پنهنجي جڳهه تي قائم رهيو ۽ هو واقعي بلندين تي پهتل آهي. اهڙيءَ طرح هو ويجهو ايندو ويو تانجو ٻن ڪمانن جو فاصلو رهجي ويو، بلڪل ان ڪان به گهٽ. ان ڪان پوءِ مٿس وحي ڪيو ويو ۽ کيس اهو سڀ ڪجهه ٻڌايو ويو جيڪو ٻڌائڻو هيو. هن جي دل ڪنهن به شيءِ کي ڏسڻ ۾ غلطي ڪونه ڪئي. ڇا، پوءِ به توهين هن سان ان باري ۾ جهڳڙو ڪريو ٿا، جيڪي ڪجهه هو ڏسي چڪو آهي. بيشڪ هن کيس ٻيو دفعو سدره وڻ وٽ ڏٺو ۽ اهو وڻ هڪ قسم جي حد آهي.

ان جي ڀرسان آرام ده باغ آهي. وري جڏهن اهو وڻ
ڍڪجي ويو تڏهن به سندس نگاه ڌوڪو نه کاڌو.
واقعي هن پنهنجي رب جون وڏيون نشانيون ڏٺيون.

مطلب ته صوفيانه مشاهدي کي ٻين تائين نٿو پهچائي سگهجي، ڇاڪاڻ جو بنيادي طور اهو اهڙن ناقابلِ-بيان احساسن جو مجموعو آهي جن جو عقلي استدلال سان ڪو واسطو ناهي. البت ايترو ضرور آهي ته ٻين عام احساسن وانگر صوفيانه احساس ۾ پڻ عقل جو عنصر موجود آهي ۽ منهنجي خيال ۾ اهو ئي سبب آهي جو اڳتي هلي صوفيانه مشاهدو فڪر جي صورت اختيار ڪري ٿو. دراصل هر احساس ان ڳالهه جو متقاضي آهي ته ڪيس فڪر جي صورت ۾ بيان ڪيو وڃي. معلوم ٿو ٿئي ته ٻئي يعني احساس ۽ فڪر، داخلي مشاهدي جي هڪڙي ئي وحدت سان تعلق رکن ٿا. احساس ان وحدت جو لازماني (Non-temporal) ۽ فڪر سندس زماني (Temporal) پهلو آهي. هن سلسلي ۾ بهتر ٿيندو ته آءٌ پروفيسر هاڪنگ (Hocking) جو حوالو ڏيان جنهن احساس جي ڳوڙهي مطالعي کان پوءِ مذهبي شعور ۾ ايندڙ ڳالهين کي عقلي طور ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي ــ هو چوي ٿو:-

"احساس کان ٻاهر آخر اهو ڪهڙو غير احساس آهي جنهن ۾ سندس پڄاڻي ٿئي ٿي. منهنجي راءِ آهي ته اهو ڪنهن شيءِ جو شعور آهي. احساس هڪ باشعور هستيءَ جي بي قراري جو نالو آهي ۽ انهيءَ بي قراريءَ کي ختم ڪرڻ جو سامان منجهس رکيل ڪونهي، بلڪ کانئس ٻاهر موجود آهي. گويا احساس ٻاهر ڇڪيندڙ آهي ۽ فڪر محض ٻاهريون اطلاع فراهم ڪندڙ آهي. لهٰذا اهڙو ڪوبه احساس ٿي نه ٿو سگهي جيڪو پنهنجي مقصد کان اڻ ڄاڻ هجي. هيڏانهن اسانجي ذهن ۾ ڪو احساس پيدا ٿيو ناهي ته هوڏانهن انهيءَ شيءِ جو خيال

فوراً اسانجي ذهن ۾ پهچي وڃي ٿي، جنهن سان اسانجو ذهن مطمئن ٿئي ٿو. احساس جو ڪنهن رخ کان سواءِ هجڻ به اهڙيءَ طرح ناممڪن آهي جهڙيءَ طرح عمل جو؛ ۽ ياد رکڻ گهرجي ته رخ جو مطلب آهي ته ڪو مقصود يا مطلوب سندس آڏو آهي. اهو برابر آهي ته شعور جون ڪڏهن اهڙيون مبهم حالتون به ٿيو پون جو اسانکي ڪو پتو پئجي نه سگهندو آهي؛ پر هتي اها ڳالهه قابل توجه آهي ته اهڙيءَ صورت ۾ اسانجو احساس به گم سم هوندو آهي. مثلاً ڪنهن ڌڪ لڳڻ سبب ماڻهو بيهوش ٿي وڃي ٿو ۽ ڪا خبر نه ٿي پوي ته ڇا ٿيو آهي، ڪا تڪليف به محسوس ڪونه ٿي ٿئي، بس صرف ايتري خبر پوي ٿي ته ڪجهه نه ڪجهه ضرور ٿيو آهي. درحقيقت اهڙي صورت ۾ اهو سڀ ڪجهه جيڪي ٿي گذري ٿو، يعني پوري واردات شعور جي دروازي تائين ته پهچي ويندي آهي، پر هڪ احساس جي شڪل ۾ نه، بلڪ هڪ حقيقت جي روپ ۾، ۽ اها صورتحال تيستائين ائين رهندي جيستائين فڪر منجهس داخل ٿي پنهنجي جوابي ڪارروائي لاءِ رستو هموار ڪري. ان کان پوءِ ئي اسان کي سُور يا تڪليف جو احساس ٿئي ٿو. هاڻي جيڪڏهن اهو سڀ ڪجهه صحيح آهي ته پوءِ ان جو مطلب اهو ٿيندو ته احساس به اوترو ئي معروضي شعور آهي جيترو فڪر. بلڪ احساس هميشه پنهنجي ذات کان ٻاهر ڪنهن اهڙي شيءِ ڏانهن اشارو ڪندو آهي جنهن تي سندس زندگيءَ جو دارو مدار هوندو آهي، ۽ وري ان شيءِ تائين رسائي يعني ان جي موجودگيءَ ۾ سندس موت واقع ٿيندو آهي. اهوئي سبب آهي جو اوهين ڏسندا ته جيتوڻيڪ مذهب جي ابتدا احساس جي انهيءَ بنيادي نوعيت سان ٿئي ٿي، پر تاريخ شاهد آهي ته مذهب ڪڏهن به پاڻ کي صرف احساس تائين محدود نه رکيو آهي، بلڪ مذهب هميشه مابعدالطبعيات جي جستجو ۽ تلاش جاري رکي آهي، باقي صوفين طرفان جو عقل وفڪر

جي مذمت ڪئي وئي آهي ته منجهانئس ڪو علم ۽ عرفان حاصل ڪرڻ ٿو ٿئي، سو مذهب جي تاريخ ۾ اهڙي ڪنهن به ڳالهه جي گنجائش ڪانهي. مٿي اسان پروفيسر هاڪنگ جو جيڪو اقتباس پيش ڪري آيا آهيون،٠ انهيءَ مان نه صرف اهو پتو پوي ٿو ته مذهب جي دنيا ۾ فڪر جو به دخل آهي، بلڪ هن سلسلي ۾ پيون به گهٽيون ڳالهيون اسانجي آڏو اچن ٿيون. احساس ۽ فڪر جي وچ ۾ جيڪو نامياتي تعلق آهي، انهيءَ مان وري الٰهيات جي هڪ پراڻي مسئلي يعني زباني وحيءَ تي پڻ روشني پوي ٿي، حالانڪ اهو ئي مسئلو ڪنهن وقت مسلمان عالمن لاءِ دردِ سر بڻيل هئو. مطلب ته هر غير واضح احساس جي منزلِ مقصود فڪر ۾ پنهان ٿئي ٿي ۽ فڪر وري پنهنجي وجود منجهان٭ ئي ڪا نظر ايندڙ صورت اختيار ڪري ٿو. ان ڪري اهو محض استعارو ڪونهي ته ڪو فڪر ۽ لفظ، يعني لفظن ۾ صورت ۽ معنيٰ، دراصل پئي هڪ وقت احساس جي ڪُک مان جنم وٺن ٿا. اها ئي ڳالهه آهي ته منطقي فهم هر صورت ۾ وقت جي ترتيب مطابق ڪم ڪري ٿو. پر درحقيقت پنهي کي اهڙي نموني ۾ الڳ الڳ ڪرڻ سان ئي سموري مشڪلات پيدا ٿيو پوي. بهرحال هڪ لحاظ ته الفاظ به وحي ڪيا ويندا آهن.

٥- جيتوڻيڪ هڪ صوفيءَ جو واسطو سرمدي ذات سان قائم ٿئي ٿو، جنهن منجهان ڪيس اهو پتو پوي ٿو ته سلسليوار وقت (Serial Time) حقيقت ڪان خالي آهي،٭ پر ان جو مطلب اهو ناهي ته ڪو سندس تعلق سلسليوار وقت سان سچ پچ ختم ٿي وڃي ٿو. ازانسواءِ صوفيانه حالت جيتوڻيڪ هر لحاظ کان بي مثال ٿئي ٿي، پر پوءِ به ڪنهن نه ڪنهن نموني ۾ سندس تعلق عام مشاهدي سان برقرار رهي ٿو. هن ڳالهه جي ثابتي اها آهي ته صوفيانه حالت جي جلدي ختم ٿيڻ جي باوجود، صوفيانه

حالت گذرڻ کان پوءِ ان ماڻهوءَ ۾ وڏو اعتماد پيدا ٿئي ٿو. بهرحال اهو صوفي هجي يا پيغمبر، ٻئي پنهنجي پنهنجي طبعي مشاهدي جي سطح تي واپس اچن ٿا. البت فرق صرف ايترو آهي ۽ جنهن آءٌ اڳتي هلي واضح ڪندس، ته نبي يا پيغمبر جي واپسيءَ سان انسانذات لاءِ تمام وڏا ۽ دور رس نتيجا برآمد ٿين ٿا.

مطلب ته جيستائين علم جي حاصلات جو تعلق آهي ته صوفيانه مشاهدي جي دنيا به اوتري قدر حقيقي ۽ معتبر آهي، جيتري قدر انساني مشاهدي جي ٻي ڪا دنيا ٿي سگهي ٿي. لهٰذا صوفيانه مشاهدي کي رڳو انهيءَ ڪري نظر انداز ڪري نٿو سگهجي ته سندس شروعات حواسن ذريعي ڪونه ٿي ٿئي. ان ڪانسواءِ صوفيانه مشاهدي کي ان ڪري به رد ڪري نٿو سگهجي، ڇاڪاڻ ته ان جي لاءِ خاص قسم جون جسماني حالتون گهربل آهن. هتي جيڪڏهن اسين جسم ۽ دماغ جي باهمي لاڳاپي بابت جديد نفسيات جي مفروضي کي ڪٿي صحيح به سمجهون، تڏهن به اهو نتيجو ڪڍڻ غير منطقي ٿيندو ته صوفيانه مشاهدات مان حقيقت جو ڪو انڪشاف ڪونه ٿو ٿئي. جو ته نفسياتي لحاظ کان سڀ حالتون، پوءِ اهي مذهبي نوعيت جون هجن يا غير مذهبي نوعيت جون، جسماني ڪيفيتن جون پابند ٿين ٿيون. مطلب ته انساني ذهن جو علمي انداز پڻ مذهبي انداز وانگر ساڳئي قسم جي جسماني ڪيفيتن کان متاثر ٿئي ٿو. اهوئي سبب آهي، جنهن ڪري اسين ذهين شخصيتن جي تخليقي ڪارنامن جو جائزو وٺندي، ان ڳالهه کي بلڪل نظر انداز ڪري ڇڏيندا آهيون ته نفسيات دان سندن جسماني ڪيفيتن بابت ڇا ٿا چون. اها ڳالهه صحيح آهي ته ڪجهه قبول ڪرڻ لاءِ هڪ خاص قسم جو مزاج ضروري آهي، پر اهو چوڻ ته جيڪي ڪجهه پلئه پوي ٿو، ان جي سموري حقيقت طبيعت جي انهيءَ حالت تي

مدار رکي ٿي، ڪجهہ صحيح نٿو لڳي. درحقيقت نفسياتي ڪيفيتن کي جسماني محرڪات سان وابستہ ڪرڻ ۽ ان لحاظ کان ڪين ادنيٰ يا اعليٰ قرار ڏيڻ بلڪل غلط آهي.

پروفيسر وليم جيمز چوائيءَ ڪجهہ ڪشف ۽ الهام بنيادي طور غلط ۽ واهيات ٿين ٿا، ۽ ان ڪانسواءِ اها ڳالهہ بہ صحيح آهي تہ استغراق يا بي خودي جي ڪيفيت منجهان پڻ ڪڏهن ڪڏهن سيرت و ڪردار تي ڪو خاص اثر ڪونہ ٿو پوي. اهو ان ڪري ڇاڪاڻ جو اهڙيون ڪيفيتون بنيادي طور اُلوهيت جي جذبي کان وانجهيل ٿين ٿيون. مسيحي تصوف جي تاريخ ۾ اهو مسئلو هميشه وڏي الجهن جو باعث رهيو آهي تہ آهو الهام ۽ مشاهدو جيڪو خدائي معجزي جي حيثيت رکي ٿو، ان کي شيطاني الهام ۽ مشاهدي کان ڪيئن الڳ ڪري سگهجي ٿو. ڇو تہ شيطان کي اها قوت آهي تہ هوُ پنهنجي ورود سببان هڪ جي اِي پيش ڪري ۽ اهڙيءَ طرح حق جي طالب کي پنهنجي عذاب جو مستحق بڻائي. اهوئي سبب آهي جو انساني شعور جي رهبري ۽ رهنمائي ڪرڻ وارن پنهنجي پوري بصيرت ۽ تجربي کان ڪم ورتو آهي. بهرحال ان ڳالهہ جي پڇاڻي آخرڪار اسانجي اِن تجرباتي معيار مطابق ٿئي ٿي تہ، وڻ جي سڃاڻپ سندس ميوي مان ٿيندي آهي ۽ نہ سندس پاڙ مان! درحقيقت مسيحي تصوف جو اهو مسئلو، جنهن ڏانهن پروفيسر وليم جيمز اشارو ڪيو آهي، ساري تصوف جو مسئلو آهي. واقعي شيطان پنهنجي ايترا ڪري اهڙيون ڳالهيون ڪري سگهي ٿو جيڪي صوفيانہ مشاهدي جي دنيا ۾ داخل ٿي وڃن ٿيون، جئن قرآن شريف جو ارشاد آهي:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ (ج) فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (٢٢ : ٥٢)

> اسان توکان اڳ پڻ ڪو نبي يا پيغمبر ايستائين نه موڪليو آهي، جيستائين شيطان سندن خواهشن کي بلڪل بگاڙي نه ڇڏيو هجي. مگر الله تعاليٰ شيطان جي ڪوششن تي پاڻي ڦيرائي ڇڏي ٿو ۽ اهڙيءَ طرح هو پنهنجي نشانين کي محڪم ڪري ٿو. بيشڪ الله تعاليٰ گهڻو ڄاڻندڙ ۽ وڏو داناءُ آهي.

لهٰذا منهنجو خيال آهي ته فرائڊ (Freud) جي پوئلڳن مذهب جي اها وڏي ۾ وڏي خدمت سرانجام ڏني آهي جو هنن رحمانيت منجهان شيطانيت کي هڪالي ڪڍيو آهي. حالانڪ آءٌ ان راءِ جو آهيان ته جديد نفسيات جو اهو نظريو نئوس ثابتيءَ تي پڌل ڪونهي، جيڪڏهن اسانجون ڪجهه آواره خواهشون سپني جي صورت ۾ اچڻ لڳن ٿيون، يا ڪڏهن ڪڏهن اسين پيو ڪجهه محسوس ڪرڻ لڳون ٿا، ته ان جو مطلب اهو نه وٺڻ گهرجي ته ڪو اهي خواهشون اسانجي رواجي شعور جي پويان هڪ آڪارتي ڪوٺيءَ ۾ بند هيون، يا جيڪڏهن اهي ذليل خواهشون ڪڏهن ڪڏهن اسانجي طبعي شعور ۾ زوريءَ داخل ٿين ٿيون ته وڌ ۾ وڌ اهو نتيجو ڪڍي سگهجي ٿو ته اسانجي معمول واري جوابي نظام(Response System) ۾ ڪجهه خلل پئجي ويو آهي، باقي اها ڳالهه ثابت ڪونه ٿي ٿئي ته ڪو اهي خواهشون ذهن جي هڪ تاريڪ گوشي ۾ منڍ کان وٺي موجود هيون. مختصر لفظن ۾ سڄي نظريي جو تت هن ريت آهي: اسانکي پنهنجي ارد گرد جي ماحول سان مطابقت پيدا ڪرڻ دوران ڪيترن محرڪات منجهان گذرڻو پوي ٿو. اهڙيءَ طرح اسين انهن محرڪات جي زير اثر آهستي آهستي هڪ مقرر جوابي نظام جا هيراڪ ٿي وڃون ٿا. ان کان پوءِ اهو نظام وڌيڪ وسيع ٿيندو رهي ٿو، پر انهيءَ دوران اهو نظام ڪن خواهشن کي قبول ڪري ٿو ۽ ڪن

کي رد ڪري ٿو، ڇو ته اهي اسانجي دائمي جوابي نظام سان ٺهڪي نه ٿيون اچن. اهي رد ٿيل خواهشون آهستي آهستي ذهن جي انهيءَ حصي ۾ جمع ٿينديون رهن ٿيون، جنهن کي "لاشعور" جو نالو ڏنو ويو آهي. وري لاشعور ۾ اهي خواهشون ان ڳالهه جي انتظار ۾ رهن ٿيون ته ڪهڙيءَ ريت مرڪزي شخصيت تي حملو آور ٿي پنهنجو پلّو ڇُڪائين. لهٰذا اهو بلڪل ممڪن آهي ته اهي خواهشون اسانجي نظامِ عمل کي تهه و بالا ڪري ڇڏين، يا اسانجي فڪر ۾ خلل پذير ٿين، يا هڪ لحاظ کان اسانجي خوابن ۽ خيالي صورتن جو نقشو چٽڻ شروع ڪن؛ يا اصل انهن طريقن اختيار ڪرڻ تي مجبور ڪن، جيڪي انسانذات پنهنجي ارتقائي عمل دوران بيڪار سمجهي ڇڏي ڏنا آهن. چيو وڃي ٿو ته مذهب پڻ هڪ خيالي نِڪسات آهي ۽ ڪيس اهي رد ٿيل خواهشون ان ڪري وجود ۾ آڻن ٿيون، ته جئن هڪ اهڙي دلپسند ۽ خيالي دنيا جي تخليق ڪري سگهجي، جتي اهي خواهشون آزاديءَ سان ۽ بنا روڪ ٽوڪ جي حرڪت ڪري سگهن. مطلب ته هن نظريي مطابق مذهبي عقيدا ۽ اصول فطرت جي باري ۾ اهي پراڻا ۽ فرسوده خيال آهن، جيڪي اسان انسانن انهيءَ لاءِ گهڙيا آهن ته جئن مطلق حقيقت جي فطري قبح کي لڪائي سگهجي؛ ۽ اهڙيءَ طرح مطلق حقيقت کي هڪ اهڙو روپ ڏنو وڃي، جيڪو اسانجي دلي تمنائن جي قريب تر هجي، پوءِ ڀلي زندگيءَ جي عام ڳالهين منجهان ان جي تصديق نه ٿيندي هجي! مونکي ان ڳالهه کان انڪار ڪونهي ته ڪو اهڙي قسم جا مذهب يا فن وجود ۾ نه آيا آهن، جيڪي زندگيءَ جي حقيقتن کان بزدلانه فراريت جو رستو نه ٻڌائيندا هجن، بلڪ منهنجي چوڻ جو مطلب صرف ايترو آهي ته اوهين هر مذهب جي باري ۾ اها راءِ قائم ڪري نٿا سگهو. وري ان ڳالهه ۾ به ڪو شڪ ناهي ته مذهبي عقيدن ۽ اصولن جي ڪا نه ڪا مابعدالطبعياتي اهميت ضرور هوندي آهي، پر

ان جو مطلب اهو هرگز ناهي ته ڪو مذهبي مشاهدن جو مواد فطرتي سائنس جو موضوع بڻجي سگهي ٿو. مذهب نه ته علم طبعيات آهي ۽ نه علم ڪيميا جو فطرت جي سمجهاڻي علت و معلول واري نموني ۾ پيش ڪري. درحقيقت مذهب جو واسطو انساني مشاهدي يا تجربي جي نرالي دنيا سان آهي، ۽ مذهبي مشاهدي جو مواد اهڙو آهي جيڪو ڀي هر سائنس جي پهچ کان ٻاهر آهي. جيڪڏهن انصاف کان ڪم ورتو وڃي ته معلوم ٿيندو ته مذهب، سائنس کان تمام گهڻو وقت اڳ ان ڳالهه تي زور ڏنو ته مذهبي زندگيءَ جو بنياد ٺوس حقائق تي هئڻ گهرجي. هونئن به ٻنهي ۾ اختلاف ان ڳالهه تي ناهي ته هڪڙي جو بنياد محسوسات جي مشاهدي تي رکيل آهي ۽ ٻئي جو محسوسات تي ناهي، بلڪ ٻئي پنهنجي شروعات محسوسات کان ڪن ٿا. ٻنهي ۾ اختلاف تڏهن پيدا ٿئي ٿو جڏهن اها غلط فهمي لاحق ٿئي ٿي ته ٻئي هڪ ئي قسم جي مشاهداتي مواد جي سمجهاڻي ڏين ٿا. هن سلسلي ۾ اسين ان ڳالهه کي بلڪل وساري ويهون ٿا ته ڪو مذهب جو مقصد انساني مشاهدي جي هڪ خاص قسم کي آجاگر ڪرڻ آهي.

هتي ان ڳالهه جي وضاحت ڪري ڇڏيان ته مذهبي شعور کي جنسي تحريڪات جو نتيجو قرار ڏيئي نٿو سگهجي، ڇاڪاڻ ته مذهبي ۽ جنسي شعور جون اهي ٻئي صورتون جيڪڏهن هڪ ٻئي جو ضد نه آهن، تڏهن به پنهنجي نوعيت، مقصد ۽ نتيجي طور ظاهر ٿيندڙ ڪردار جي لحاظ کان مختلف ضرور آهن. سچ اهو آهي ته مذهبي جذب واري ڪيفيت ۾ ئي اسان کي پنهنجي وجود جي تنگ دائري کان ٻاهر موجود اصل حقيقت جو ادراڪ ٿئي ٿو. اها ٻي ڳالهه آهي ته نفسيات دان مذهبي جذب واري ڪيفيت کي تحت الشعور جو ڪارنامو سمجهن ٿا، ڇو ته انهيءَ ڪيفيت جي شدت اسان جي پوري وجود کي

لوڏي وجهي ٿي، پر ياد رکڻ گهرجي تہ جذب جو عنصر هرعلم جو لازمي جُز آهي ۽ شيءِ جي خارجي حيثيت سندس شدت تي منحصر آهي. اسانجي لاءِ اها شيءِ وڌ ۾ وڌ حقيقي آهي، جيڪا اسانجي ذات جي هر جُز کي لوڏي وجهي. پروفيسر هاڪنگ بلڪل ٺيڪ چيو آهي: "جيڪڏهن ڪو ولي يا ڪو عام ماڻهو پنهنجي ذات جي سڀني اوڻاين جي باوجود، محدود وقت اندر هڪ اهڙي جلوي پسڻ ۾ ڪامياب ٿئي ٿو، جيڪو سندس زندگيءَ جي ڪايا پلٽي ڇڏي ٿو؛ تہ اهو سڀ ڪجهہ تڏهن ممڪن آهي جڏهن اهو جلوو پسندڙ ماڻهو نہ صرف شعوري طور ان ڳالهہ لاءِ تيار هجي، بلڪ سندس تحت الشعور ۾ بہ اها ڳالهہ چڱيءَ طرح سمايل هجي. مطلب تہ اهو جلوو جيڪو اسانجي هر انگ ۾ جادو جاڳائي ٿو، اهڙي جلوي دوران نہ صرف تحت الشعور آماده رهي ٿو، بلڪ اهو تہ اڳ ۾ ئي هم آهنگ ٿي پوندو آهي. هوندئن بہ غير استعمال ٿيل هوا جي خلين جي ڦنڊڻ منجهان اهو مطلب ڪڍي نٿو سگهجي تہ ڪو اسان ٻاهرين هوا ۾ ساهہ کڻڻ ڇڏي ڏنو آهي، بلڪ ان جو مطلب تہ پاڻ ان جي آڌڙ آهي." اهوئي سبب آهي، جنهن ڪري ڪوبہ خالص نفسياتي طريقو، ان ڳالهہ جي وضاحت ڪرڻ کان قاصر آهي تہ آخر مذهبي جذب واري ڪيفيت ڪهڙيءَ ريت حصولِ علم جو باعث بنجي ٿي. هن سلسلي ۾ اسانجا نفسياتدان پڻ اهڙيءَ طرح ناڪام ٿيندي نظر اچن ٿا، جهڙيءَ طرح ڪانٽن اڳ لاڪ (Locke) ۽ هيوم (Hume) ناڪام ٿي چڪا آهن.

آخر ۾ مٿئين بحث منجهان هڪ نهايت اهم سوال پيدا ٿئي ٿو. آءٌ هن وقت تائين اهو ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هوس تہ مذهبي مشاهدو يا تجربو بنيادي طور احساس جي هڪ اهڙي ڪيفيت آهي جنهن ۾ عقل جو عنصر بہ شامل آهي.

وري هن سلسلي ۾ اها ڳالهه به آهي ته مذهبي مشاهدي کي ڀن تائين نٿو پهچائي سگهجي، سواءِ ان صورت جي ته اسين ڪيس فيصلي جي حيثيت ۾ ظاهر ڪريون. هائي سوال اهو آهي ته هڪ اهڙو فيصلو جنهن جو تعلق انساني مشاهدي سان آهي، جڏهن اهو ڇني منهنجي آڏو پيش ڪيو وڃي ٿو ته منهنجي پهچ کان ٻاهر آهي؛ اهڙيءَ صورت ۾ مون کي گهٽ ۾ گهٽ اهو حق پهچي ٿو ته آءٌ اهو پڇان ته آخر سندس سچائيءَ جي ڪهڙي سند آهي؟ ڇا اسان جي آڏو اهڙو ڪو معيار يا ڪسوٽي موجود آهي جنهن جي آڌار تي اسين سندس سچائيءَ جي پرک ڪري سگهون؟ جيڪڏهن اسان جي اهڙن فيصلن جي سچائيءَ جو دارو مدار رڳو ذاتي مشاهدن تي مبني هجي ها، ته جيڪر مذهب به چند ڳاڻ ڳڻين ماڻهن تائين محدود هجي ها! پر خوشقسمتيءَ سان ائين ناهي ۽ اسان وٽ اهڙا معيار موجود آهن جيڪي علم جي ٻين قسمن سان به لاڳو آهن. آءٌ انهن کي عقلي ۽ عملي معيار ڪوٺيان ٿو. عقلي معيار مان منهنجي مراد هڪ اهڙو تنقيدي جائزو آهي جيڪو انساني مشاهدي بابت اڳ ۾ قائم ڪيل مفروضن جي آڌار تي اڳتي ڪونه ٿو وڌي، بلڪ ان جي وسيلي عام طور اهو ڏٺو وڃي ٿو ته اهڙيءَ ريت اسين جنهن حقيقت تائين پهچون ٿا؛ ڇا انهيءَ ساڳي حقيقت جو انڪشاف مذهبي مشاهدي مان به ٿئي ٿو يا نه؟! باقي عملي معيار ۾ هميشه نتيجن کي آڏو رکيو وڃي يا ٻين لفظن ۾ ته ڇا پلئه پيو؟ هڪ فلسوف هميشه عقلي معيار استعمال ڪري ٿو پر ان جي مقابلي ۾ هڪ نبي يا پيغمبر هميشه عملي معيار کان ڪم وٺي ٿو. بهرحال ايندڙ ليڪچر ۾ آءٌ عقلي معيار تي گفتگو ڪندس.

———

مذهبي مشاهدي جي فلسفيانه پرک

علم ڪلام وارن خدا جي وجود بابت ٽي دليل قائم ڪيا آهن، جيڪي هن ريت آهن: پهريون ڪائناتي دليل، ٻيو غايتي دليل ۽ ٽيون وجودياتي دليل. هاڻي جيستائين ذاتِ مطلق جي جستجوءَ جو تعلق آهي ته اهي دليل ڪنهن حد تائين فڪر جي اصل حرڪت جو باعث رهيا آهن. پر منطقي لحاظ کان آءٌ سمجهان ٿو ته مٿن ڪيترائي شديد اعتراض وارد ٿين ٿا. ان ڪانسواءِ اهي دليل اسانجي مشاهدي جي گهرائيءَ ۾ ڪونه ٿا وڃن بلڪ مٿاڇري اپٽار تائين محدود آهن.

ڪائناتي استدلال مطابق هيءَ ڪائنات هڪ محدود معلول جو درجو رکي ٿي. مگر جيئن ته هر معلول جي علت هوندي آهي، انهيءَ ڪري علت و معلول جو هڪ مربوط سلسلو شروع ٿي پوي ٿو. البت هن سلسلي ۾ جيڪا ڳالهه سمجهه کان ٻاهر آهي، اها آهي پٺتي وٺي ويندڙ علتن جو اڻ کٽ سلسلو! لهٰذا اهو ميڙيو پوندو ته هڪ اهڙي علت به آهي جيڪا ٻي ڪنهن علت جو معلول ناهي يعني علت العلل - هاڻي اها ڳالهه صاف ظاهر آهي ته محدود معلول جي لاءِ علت به محدود هوندي، يا وري اهڙيءَ صورت ۾ محدود علتن جو هڪ اڻ کٽ سلسلو به ٿي سگهي ٿو. پر اها ڳالهه هرگز صحيح نٿي لڳي جو انهيءَ سلسلي کي هڪ هنڌ روڪي ائين چئجي ته بس هيءَ علت ئي علت العلل يا پهرين علت آهي. درحقيقت ائين ڪرڻ سان خود قانونِ علت جي نفي ٿئي ٿي، حالانڪ هن دليل جو سڄو دارو مدار انهيءَ قانون تي آهي. وري جيڪڏهن علتِ اوليٰ پنهنجي معلول کان بلڪل الڳ ۽ ڌار آهي، ته انجو مطلب اهو ٿيندو ته اها

علت خود محدود آهي، لا محدود ناهي، ڇو تہ اهڙيءَ صورت ۾ معلول جي ڪري علت جي تحديد ٿي ويندي آهي. پر جيڪڏهن ٿوري دير لاءِ هن دليل کي صحيح تسليم ڪجي، تڏهن بہ علتِ اوليٰ مان ذاتِ مطلق مراد ڪيئن ٿي وٺي سگهجي؟ ڇو تہ علت ۽ معلول جو پاڻ ۾ برابريءَ ۽ يڪسانيت وارو لاڳاپو ٿئي ٿو يعني جهڙي علت تهڙو معلول!

البت هن دليل مان وڌ ۾ وڌ اهو ثابت ٿئي ٿو تہ اسين علت و معلول جي تصور لاءِ مجبور آهيون، باقي هن تصور جي ضرورت مان ڪنهن بہ ريت وجودِ مطلق جي ضرورت ثابت ڪونہ ٿي ٿئي. درحقيقت ڪائناتي دليل جو مطلب آهي، محدود جي نفيءَ ذريعي لامحدود هستيءَ جو اثبات. پر جنهن لامحدود يا لامتناهيءَ جو ثبوت متناهيءَ جي نفيءَ مان فراهم ڪيو ويندو، درحقيقت اهو لامتناهي ٿي نہ ٿو سگهي؛ ڇو تہ ائين ڪرڻ سان نہ تہ لامتناهيءَ جي اصليت جو پتو پوندو ۽ نہ وري ان متناهي جي ڪا خبر پار، جنهن کي اسان لامتناهيءَ جي مقابلي ۾ آندو آهي. حقيقي لامتناهي تہ متناهيءَ جي مٿان حاوي هوندو آهي ۽ ڪنهن گهيري ۾ رکڻ جي باوجود بہ سندس هستيءَ کي ختم نہ ڪندو آهي، بلڪ سندس وجود جو ڪارڻ بڻبو آهي. انهيءَ ڪري هيءَ دليل جيڪو متناهيءَ جي نفيءَ منجهان لامتناهيءَ تائين پهچڻ جي دعويٰ ڪري ٿو، منطقي لحاظ کان بلڪل غلط آهي ۽ پنهنجي مقصد ۾ پوريءَ طرح ناڪام ويو آهي.

هاڻي اسين اچون ٿا غايتي استدلال تي، پر اهو بہ زياده بهتر ڪونهي. هتي وري معلول جو مطالعو انهيءَ لحاظ کان ڪيو ويندو آهي تہ جيئن سندس علت جي نوعيت ۽ اصليت جي خبر پئجي سگهي. ٻين لفظن ۾ فطرت اندر جو هيڏي ساري مطابقت ۽ مقصديت نظر اچي ٿي، يا جهڙي نموني ۾ اسين واقعات جي پيش بيني ڪري سگهون ٿا؛ انهن سڀني ڳالهين منجهان هڪ

اهڙي شعور ذات رکندڙ هستيءَ جو ثبوت ملي ٿو، جنهن جي علم ۽ قدرت جو ڪو ڇيهه ڪونهي. ليڪن هن دليل منجهان وري اسان کي ودي ۾ وڌ هڪ اهڙي ماهر ڪاريگر جو پتو پوي ٿو جنهن جي آڏو هيءَ ڪائنات هڪ بيجان ۽ متزاحم مادي جي صورت ۾ اڳي کان موجود آهي. گويا هن دليل مطابق هيءَ ڪائنات اهڙي مواد تي مشتمل آهي جنهن ۾ بذات خود ڪنهن نظم و ربط جي ڪا صلاحيت موجود ڪونهي. لهٰذا هن دليل جي پيش نظر هڪ صانع جو اقرار ڪرڻو پوي ٿو، باقي ان کي خالق سمجهڻ لازم ڪونه ٿو ٿئي. وري جيڪڏهن ڪٿي اسين ڪيس هيولي جو خالق تسليم ڪريون ٿا، معني ته اسين ڪيس متزاحم ۽ مخالف مادي جو خلقيندڙ سمجهون ٿا، ۽ اها ڳالهه ڪنهن به ريت سندس ذاهپ تي دلالت ڪونه ٿي ڪري. بلڪ انجو مطلب نڪرندو ته هن پهريائين پنهنجي لاءِ مشڪلاتون پيدا ڪيون ۽ ان ڪانپوءِ متمس اهڙن طريقن سان قابو حاصل ڪيائين، جيڪي سندس اصل فطرت لاءِ اجنبي هئا. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته جيڪو ڪاريگر ڪنهن خام مال کي استعمال ڪري ٿو، انجو مطلب اهو ٿيو ته اهو ڪاريگر هميشه پنهنجي آڏو موجود مواد جي لحاظ سان محدود آهي. اهوئي سبب آهي جو اهڙي قسم جو ڪاريگر هميشه محدود يا پابند رهي ٿو، جو ته محدود وسيلن جي ڪري هن کي هڪ اهڙو طريقو اختيار ڪرڻو پوي ٿو، جيڪو عام طور اسين انسان بحيثيت هڪ ڪاريگر يا رازي جي اختيار ڪندا آهيون. حقيقت اها آهي ته غايتي دليل جي وضاحت انتهائي غلط مثال ذريعي ڪئي وڃي ٿي، جو ته انساني ڪاريگريءَ ۽ فطرت جي موجود مظهر ۾ ڪابه مناسبت ڪونه آهي. هونئن به انساني ڪاريگريءَ جو دارومدار ان ڳالهه تي آهي ته پهريائين انهن شين جو انتخاب ڪيو وڃي جن کي اسين استعمال ڪرڻ گهرون ٿا، تنهن کان پوءِ انهن شين کي سندن فطري لاڳاپن ۽ فطري حالتن کان

ڇني ڏار ڪرڻ جي ضرورت پوي ٿي، پر ان جي برعڪس فطرت هڪ اهڙو نظام آهي جنهن جا جزا هڪ ٻئي جا محتاج آهن ۽ انڪري فطرت جا طور طريقا هڪ ڪاريگر جي طريقن سان ڪابہ مناسبت ڪونہ ٿا رکن. ان ڪانسواءِ ڪاريگريءَ يا صنّاعي ۾ شين کي آهستي آهستي ڏار ڪرڻ ڪانپوءِ وري انهن کي هڪ قسم جي نئين ترتيب يا انتظام سان جوڙيو وڃي ٿو. ليڪن فطرت ۾ اهڙي قسم جي ڪابہ ڳالهہ ڪونهي، ڇو تہ فطرت معنيٰ نامياتي وحدتن جي اوسر.

هاڻي اسين اچون ٿا وجودياتي دليل تي، جنهن کي مختلف مفڪرن مختلف نمونن ۾ پيش ڪيو آهي ۽ جيڪو ڪنهن حد تائين سندن سوچ کي پاڻ ڏانهن ڇڪي سگهيو آهي. ڊيڪارٽ ۽ سندس هم خيال مفڪرن انهيءَ دليل کي هيٺين ريت پيش ڪيو آهي:

”جڏهن ڪنهن خاصيت جي باري ۾ اهو چيو وڃي ٿو تہ اها شيءِ جي ماهيت يا تصور ۾ داخل آهي، انجو مطلب آهي تہ سچ پچ ان شيءِ جي اها خاصيت آهي ۽ واقعي ان شيءِ ۾ موجود پڻ آهي. درحقيقت خدا جي ماهيت يا تصور بہ اهڙو آهي جنهن ۾ لازمي وجود جي خاصيت داخل آهي. اهو ئي سبب آهي جو اسين چئي سگهون ٿا تہ خدا واجب الوجود آهي يا ٻين لفظن ۾ تہ خدا موجود آهي.“

ڊيڪارٽ هن سلسلي ۾ هڪ ٻيو دليل بہ ڏنو آهي، هو چوي ٿو تہ اسان جي ذهن ۾ هڪ آدرشي يا ڪامل هستيءَ جو تصور هميشہ موجود رهي ٿو. هاڻي سوال اهو آهي تہ انهيءَ تصور جو ڪهڙو بڻ بُنياد آهي؟ ظاهر آهي تہ اسان اهو تصور فطرت مان بہ ڪونہ پرايو آهي، ڇو تہ فطرت تہ هر لمحي بدلجندڙ

آهي، ۽ انهيءَ ڪري ناممڪن آهي جو فطرت مان هڪ ڪامل هستيءَ جو تصور پيدا ٿئي. گويا اسان جي ذهن ۾ جيڪو تصور آهي، انجي مقابلي ۾ ضرور هن خارجي دنيا ۾ ڪا اهڙي حقيقت موجود هوندي، جيڪا اسان جي ذهن ۾ انهيءَ تصور جو ڪارڻ بڻجي ٿي. ظاهر آهي ته هيءَ دليل به ڪنهن حد تائين ڪائناتي دليل سان ملندڙ جُلندڙ آهي ۽ ان تي آءٌ اڳ ۾ ئي ڪافي بحث ڪري چڪو آهيان.

بهرحال ڇا به هجي پر اها ڳالهه نهايت واضح آهي ته ڪنهن به شيءِ جي تصوراتي وجود کي سندس اصلي وجود جي ثبوت طور پيش ڪري نٿو سگهجي. ڪانٽ هن دليل تي تنقيد ڪندي چوي ٿو ته منهنجي ذهن ۾ ٽن سو ڊالرن جي تصور منجهان، اها ڳالهه هرگز ثابت ڪونه ٿي ٿئي ته ڪو اهي واقعي منهنجي کيسي ۾ به موجود آهن. البت هن دليل مان صرف ايترو ثابت ٿئي ٿو ته هڪ ڪامل هستيءَ جي تصور ۾ سندس وجود جو تصور به شامل آهي. باقي هڪ هستيءَ جي محض تصور ۽ سندس اصلي وجود جي وچ ۾ جيڪو هيڏو سارو فرق آهي، اهو فڪر جي ڪنهن ماورا عمل ذريعي پورجي نه ٿو سگهي. دراصل هن دليل کي منطق جي زبان ۾ ”مصدر مطلوب“ ڪوٺيو وڃي ٿو، ڇو ته جنهن ڳالهه کي ثابت ڪرڻو هوندو آهي، ان کي اسين پهريائين ثابت ٿيل تسليم ڪندا آهيون، يا ٻين لفظن ۾ اسين منطقي دنيا کان حقيقت طرف ايندا آهيون. مان سمجهان ٿو هن وقت تائين آءٌ اوهان تي اها ڳالهه واضح ڪري چڪو آهيان، ته ٻئي يعني غايتي توڙي وجودياتي دليل اسان جي ڪا رهنمائي ڪونه ٿا ڪن.

دراصل هنن دليلن جي ناڪاميءَ جو خاص سبب اهو آهي ته فڪر کي هڪ اهڙي قوت قرار ڏنو ويو آهي، جيڪا هميشه شين تي ٻاهران اثر انداز ٿئي ٿي. هڪ طرف فڪر جو اهو

تصور اسان کي هڪ ڪاريگر يا صانع جي ميڇڻ لاءِ مجبور ڪري ٿو، ته ٻئي طرف ائين ڪرڻ سان آدرشي ۽ حقيقيءَ درميان جيڪو فرق وڌي وڃي ٿو، اهو ڪڏهن به ختم نه ٿو ٿئي. بهرحال هتي اها ڳالهه ممڪن آهي ته بجاءِ انجي جو اسين فڪر کي محض هڪ اهڙي قوت قرار ڏيون جيڪا شين تي ٻاهران اثرانداز ٿئي ٿي؛ اسين اهو چئون ته فڪر خود هڪ اهڙي طاقت آهي جيڪو شين جي بناوت ۾ بذات خود حصو وٺي ٿو. گويا هن لحاظ کان فڪر يا تصور جو وجود شين جي ماهيت يا اصليت کان الڳ نه آهي، بلڪ سندن اصليت ۾ شامل آهي يا اڃا به ائين کڻي چئجي ته فڪر ئي سندن اصلي بنياد يا اساس آهي. اهو فڪر ئي آهي جيڪو ازل کان وٺي هن ڪائنات جي هر شيءِ ۾ جاري و ساري آهي ۽ جيڪو سيني شين کي پنهنجي مقرر ڪيل منزل مقصود لاءِ هر گهڙيءَ اڳتي وڌائيندو رهي ٿو. البت اها به ڳالهه آهي ته اسان جون پنهنجون اهڙيون حالتون آهن جيڪي فڪر ۽ وجود ۾ لازمي طور فرق پيدا ڪن ٿيون. اهو ئي سبب آهي جو انساني علم جو هر طريقو دوئي جو قائل آهي، حالانڪ هن سلسلي ۾ جيڪڏهن صحيح تحقيقات ڪئي وڃي ته ٿي سگهي ٿو ته اهو طريقو هڪ اهڙي وحدت ثابت ٿئي، جنهن ۾ هڪ طرف ادراڪ ڪندڙ هستي آهي ته ٻئي طرف اها خارجي شيءِ آهي جنهن جو ادراڪ ڪيو وڃي ٿو. هڪ لحاظ کان اهو ئي سبب آهي جنهن ڪري اسين پنهنجي آڏو موجود شين کي قائم بالذات تسليم ڪندا آهيون ۽ سندن خارجي حيثيت کي مڃيندا آهيون. ان کانسواءِ اسين اهو پڻ سمجهندا آهيون ته سندن باري ۾ معلومات حاصل ڪرڻ يا نه ڪرڻ سان مٿن ڪو فرق نه ٿو پوي. لهٰذا غايتي ۽ وجودياتي دليل جي اصل اهميت ان وقت واضح ٿي سگهندي جڏهن اهو ثابت ٿي وڃي ته اسين هن وقت جنهن ارتقائي مرحلي تي آهيون، اهو آخري ناهي ۽ اهڙيءَ طرح اهو پڻ ثابت ڪيو وڃي ته فڪر

۽ وجود دراصل هڪڙي شيءِ آهن. پر اها ڳالهه تڏهن ممڪن آهي جڏهن اسين پنهنجي تجربي يا مشاهدي جي آڌار لاءِ قرآن شريف مان رهبري حاصل ڪريون. ڇو ته اهو قرآن ئي آهي جنهن اندروني توڙي بيروني مشاهدي کي حقيقت جي وڏين نشانين ۾ شمار ڪيو آهي. جئن فرمايو ويو آهي ته هوالاول هوالآخر هوالظاهر هوالباطن، يعني اهو ئي اول آهي، آخر آهي ۽ اهو ئي ظاهر آهي باطن آهي. هن ليڪچر ۾ دراصل منهنجو اهو ئي موضوع آهي.

جيستائين وقت جو تعلق آهي ته ان لحاظ کان اسان جي مشاهدي يا تجربي جا ٽي درجا آهن - مادو، زندگي ۽ نفس يا شعور - ۽ اهي ترتيبوار طبعيات، حياتيات ۽ نفسيات جو موضوع آهن. هاڻي اچو ته پهريائين مادي دنيا جو رخ ڪريون. وري جيستائين جديد طبعيات جو تعلق آهي ته پهرين اهو ڏسڻ گهرجي ته خود مادو ڇا آهي؟ جئن ته طبعيات هڪ تجرباتي سائنس آهي، ان ڪري سندس تعلق مشاهدي يا تجربي ۾ ايندڙ حقيقتن سان ٿئي ٿو، يا ائين ڪٿي چئجي ته سندس واسطو اهڙين شين سان آهي جن جو ادراڪ اسين پنهنجي حواسن ذريعي ڪري سگهون ٿا. مطلب ته شروع توڙي آخر ۾ هڪ طبعياندان جو واسطو هڪ اهڙي صورتحال سان ٿئي ٿو، جنهن جو ادراڪ حواسن ذريعي ٿي سگهي ٿو، ڇو ته ٻيءَ صورت ۾ هن لاءِ پنهنجن نظرين کي ثابت ڪرڻ ناممڪن آهي. پر جيڪڏهن ڪو طبعياندان ڪن اهڙين شين جي وجود کي مڃي ٿو، جيڪي ادراڪ ۾ ڪونه ٿيون اچن، مثلاً ايٽم وغيره؛ ته اهو به ان ڪري ڇاڪاڻ جو هو پنهنجي محسوسات يا مشاهدي کي ٻي ڪنهن نموني ۾ سمجهڻ کان قاصر آهي - لهٰذا طبعيات مادي دنيا جو اڀياس ان نموني ۾ ڪري ٿي جهڙي نموني ۾ حواس انجو انڪشاف ڪن ٿا. پر عجب اهو آهي ته انهيءَ مطالعي

دوران اهي سڀ ذهني اعمال جيڪي سرزد ٿين ٿا، يا اهي مذهبي ۽ جمالياتي احساسات جيڪي انهيءَ پوري عمل ۾ شامل رهن ٿا، تن کي يڪسر نظر انداز ڪيو وڃي ٿو. ڇاڪاڻ ته اهي طبعيات جي دائري ۾ ڪونه ٿا اچن ۽ هوندي به اصولي طور طبعيات جو تعلق مادي دنيا سان آهي، يعني اهڙين شين سان جنجو ادراڪ ڪري سگهجي. پر هتي جيڪڏهن اوهان کان اهو پڇيو وڃي ته آخر اهي ڪهڙيون شيون آهن جنجو ادراڪ اوهين هن مادي دنيا ۾ ڪري سگهو ٿا: ظاهر آهي ته اوهين اهڙين شين جا نالا ڳڻندا جن کان اوهين واقف هوندا يا جيڪي توهان جي آڏو هونديون، مثلاً ڌرتي، آسمان، جبل، ڪرسي، ميز وغيره ـ مگر هن سلسلي ۾ جيڪڏهن توهان کان تفصيلي سوال ڪبو ته آخر انهن شين بابت توهان ڇا ٿا ڄاڻو، يا توهان کي ڪهڙي قسم جو ادراڪ ٿئي ٿو، ته اوهين چوندا ته اسين انهن شين جي خاصيتن کي ڄاڻون ٿا. ليڪن انهيءَ جواب جو مطلب آهي ته جنهن ڳالهه جي شاهدي توهان جا حواس ڏيئي رهيا آهن، اوهين ان سلسلي ۾ هڪ قسم جي سمجهاڻي يا تعبير پيش ڪري رهيا آهيو ۽ ٻين لفظن ۾ انجو مطلب ٿيندو ته اوهين شيءِ ۽ سندس خاصيتن ۾ تفريق پيدا ڪري رهيا آهيو. درحقيقت مادي بابت هي هڪ قسم جو نظريو آهي، جنهن ۾ حواسن جي ماهيت ۽ سڄاڻ ذهن سان سندن تعلق کانسواءِ حواسن جي بنيادي ڪارڻ جو جائزو ورتو وڃي ٿو. مختصر لفظن ۾ هن نظريي جو ماحصل هيٺين ريت آهي:

”حواسن جي معروضات (مثلاً رنگ، آواز وغيره)
کي دراصل ادراڪ پذير نفس جون حالتون
ڪوٺي سگهجي ٿو ۽ ان ڪري ڪين فطرت
جي خارجي حيثيت ۾ ڪو دخل ناهي. اهوئي
سبب آهي جو ڪين صحيح معنيٰ ۾ طبعي شين

جي خاصيتن سان به موسوم ڪري نٿو سگهجي. مثلاً جيڪڏهن آءٌ چوان ٿو ته آسمان جو رنگ نيرو آهي، ته انجو مطلب آهي ته آسمان کي ڏسڻ کان پوءِ منهنجي ذهن ۾ نيري رنگ جو احساس پيدا ٿيو آهي، باقي ائين قطعاً ڪونهي ته ڪو نيرو رنگ واقعي آسمان جي ڪا خاصيت آهي. ائين ڪٿي چئجي ته اهي نفس جون اهڙيون حالتون آهن جهڪي هڪ قسم جا اثرات آهن ۽ جن کي اسان قبول ڪريون ٿا. انهن اثرات جو بنيادي سبب يا علت مادي دنيا آهي. يعني اهڙيون مادي شيون جيڪي اسان جي حواسن ذريعي يا اسان جي اعصابن ذريعي يا دماغ ذريعي اسان جي ذهن تي اثر انداز ٿين ٿيون. پر جيئن ته مادي علت جو دارومدار اتصال يا تصادم تي ٿئي ٿو، ان ڪري اهڙي شيءِ لاءِ شڪل، جسامت، نهرائي ۽ مزاحمت جهڙين خاصيتن جو هئڻ لازمي آهي."

بهرحال برڪلي اهو پهريون فيلسوف آهي جنهن انهيءَ نظريي کي اچي رد ڪيو ته ڪو مادو اسان جي حواسن جي نامعلوم علت آهي. اسان جي موجوده دور ۾ وري وائيٽ هيڊ جهڙي ممتاز رياضيدان ۽ ماهر سائنسدان ان ڳالهه کي پوريءَ ريت ثابت ڪيو آهي ته مادي جو قديم نظريو سراسر ناقابلِ قبول آهي. ڇو ته انهيءَ نظريي مطابق رنگ يا آواز وغيره داخلي ڪيفيتون آهن ۽ فطرت سان انهن جو ڪو لاڳاپو ناهي. اسان جي اکين يا ڪنن تائين جيڪي ڪجهه پهچي ٿو، اهي رنگ يا آواز ناهن، بلڪ اهي ايٿر ۽ هوا جون اهڙيون لهرون آهن جيڪي اسان کي نه ڏسڻ ۾ اچن ٿيون نه ٻڌڻ ۾.

مطلب تہ فطرت ائين ناهي جئين اسان کي ڏسڻ ۾ اچي ٿي. اسان جو ادراڪ فريبِ نظر ڪانسواءِ ٻيو ڪجهہ ناهي ۽ انهيءَ ڪري فطرت جي صحيح ترجماني ڪرڻ کان قاصر آهي. گويا هن نظريي مطابق فطرت ٻن حصن ۾ ورهائجي وڃي ٿي. هڪ طرف اسان جا ذهني تاثرات آهن، تہ ٻئي طرف اهي ناقابل تصديق ۽ ناقابلِ ادراڪ اشيا آهن، جيڪي انهن تاثرات جي علت آهن. هاڻي جيڪڏهن اسين سمجهون ٿا تہ طبعيات جي ذريعي اسان کي انهن شين جو پوري ريت علم حاصل ٿئي ٿو، جنجو اسين ادراڪ ڪري رهيا آهيون؛ تہ پوءِ ان صورت ۾ اسان کي مادي جي روايتي نظريي تان هٿ کڻڻ گهرجي. ڇاڪاڻ تہ هونئن هڪ مشاهدي ۽ تجربي ڪندڙ طبعياتدان لاءِ حواس جي شاهديءَ جو مطلب محض ذهني تاثرات ڪانسواءِ ٻيو ڪجهہ نہ رهندو.

مطلب تہ هن نظريي مطابق فطرت ۽ فطرت جي مشاهدي ڪندڙ درميان هڪ اهڙو خال پيدا ٿي پوي ٿو جنهن کي ڀُر ڪرڻ جي صرف هڪڙي صورت آهي. اها هيءَ تہ ان صورت ۾ هڪ اهڙي ناقابل ادراڪ شيءِ جو وجود فرض ڪيو وڃي، جيڪا مطلق مڪان ۾ ائين رکيل هجي جئين خالي ٿانءَ ۾ ڪا شيءِ؛ پوءِ جڏهن اسان جا حواس ان سان ٽڪرائن ٿا تہ اها شيءِ اسان جي حواسن جي علت بنجي پوي ٿي. پر هي سڄو مفروضو پنهنجي جڳهہ تي خود مشڪوڪ آهي. يا ٻين لفظن ۾ جئين پروفيسر وائيٽ هيڊ چيو آهي تہ هي نظريو فطرت کي ٻن اهڙن حصن ۾ ورهائي ڇڏي ٿو، جن مان هڪڙي جي حيثيت ”خواب“ جهڙي آهي تہ ٻيو وري محض ”خيال“ وانگر آهي. مطلب تہ اهڙيءَ طرح جڏهن طبعيات پنهنجي بنيادي اصولن کي تنقيد جو نشانو بنايو تہ سندس ماديت جو ڏاهيل بت ڀڄي پرزا پرزا ٿي پيو؛ ۽ اهو تجرباتي رجحان جنهن خود سائنس کي

ماديت ڏانهن مجبور ڪيو هو، آخرڪار ماديت جي خلاف بغاوت جو وڏو سبب بڻجي پيو. انجو مطلب اهو ٿيو ته شيون محض داخلي ڪيفيتون ناهن، جيڪي مادي جهڙي ناقابل ادراڪ شيء جي ڪري جنم وٺن ٿيون، بلڪ اهي فطرت جو سچو پچو اظهار ڪن ٿيون ۽ هڪ لحاظ کان فطرت جو ماحصل آهن. ان ڪانسواءِ اسين ڪين اهڙيءَ طرح ڄاڻون ٿا جهڙيءَ طرح اهي فطرت ۾ واقعي موجود آهن. بهرحال مادي جي تصور کي وڏي ۾ وڏو ڌڪ آئن اسٽائن جي هٿان پهتو آهي. [آئن اسٽائن هن دور جو ممتاز طبعياتدان آهي ۽ سندس انڪشافات انساني فڪر جي دنيا ۾ دور رس انقلاب جي نشاندهي ڪن ٿا. برٽرانڊ رسل چوي ٿو: جهڙيءَ ريت نظريهء اضافيت وقت کي زمان-مڪان ۾ مدغم ڪري شيء جي روايتي تصور کي ختم ڪيو آهي، اهو فلسفين جي دليلن ذريعي اڄ ڏينهن تائين نه ٿي سگهيو آهي."] عام طور مادي مان مراد اهڙي شيء ورتي ويندي آهي جيڪا وقت اندر قائم رهي سگهي ۽ مڪان ۾ حرڪت ڪري سگهي. پر جديد اضافي طبعيات ان نظريي کي رد ڪري ڇڏيو آهي. هينئر مادو اهڙي شيء ناهي جيڪو بدلجندڙ حالتن جي باوجود پنهنجو پاڻ کي برقرار رکي سگهي، بلڪ مادو هڪ اهڙي سان لاڳاپيل واقعات يا حوادث جو هڪ نظام آهي. هاڻي مادي جي نهرائي [بابت پراڻو تصور ختم سمجهڻ گهرجي ۽ ان ڪانسواءِ مادي جون اهي خاصيتون به باقي نه رهيون آهن، جيڪي ماديت پرستن جي نظر ۾ اسان جي تيز تر خيالات کان به وڌيڪ حقيقي هيون.

لهٰذا پروفيسر وائيٽ هيڊ جي چوڻ مطابق فطرت ساڪن يا جامد شيء ناهي جيڪا غير متحرڪ خلا ۾ واقع هجي. بلڪ انجي برعڪس فطرت واقعات يا حوادث جو هڪ اهڙو مجموعي نظام آهي جيڪو مسلسل تخليقي حرڪت جو حامل آهي. پر جڏن ته اسانجو فڪر انهيءَ سڄي نظام کي غير حرڪت پذير

حصن ۾ ورهائڻ جو عادي ٿئي ٿو، تنهن ڪري انهن جي باهمي تعلق منجهان زمان و مڪان جو تصور جنم وٺي ٿو. مطلب تہ جديد سائنس کي آخرڪار برڪلي جي انهيءَ تنقيد سان اتفاق ڪرڻو پيو، جنهن کي ڪلهه سائنس جي بنيادي اصولن مٿان وڏو حملو سمجهيو ويو هو. درحقيقت سائنس جي انهيءَ نظريي تہ فطرت محض ماديت جو نالو آهي، نيوٽن جي انهيءَ خيال مان جنم ورتو هو تہ مڪان مطلق خلا آهي ۽ پيون شيون منجهس واقع آهن. ان ۾ ڪو شڪ ناهي تہ هن نظريي جي بدولت سائنس تڪڙي ترقي ڪئي، پر انهيءَ جي ڪري مشاهدي جي دنيا ٻن متضاد حصن يعني ذهن ۽ مادي ۾ تقسيم ٿي وئي. وري اڳتي هلي هن نظريي ڪري جيڪي اندروني مشڪلاتون پيدا ٿيون، انهيءَ ڪري لازمي ٿي پيو تہ سائنس انهن مسئلن ڏانهن پڻ توجهہ ڏئي، جن کي شروعات ۾ نظرانداز ڪيو ويو هيو. ازانسواءِ علم رياضيءَ جي بنيادي اصولن جي چنڊ ڇاڻ منجهان پڻ اها ڳالهہ واضح ٿي چڪي آهي، تہ خالص ماديت جو اهو مفروضو تہ مادو پنهنجي ليکي وجود رکي ٿو ۽ مطلق مڪان ۾ واقع آهي؛ سراسر ناقابلِ عمل آهي.

سوال هي آهي تہ ڇا مڪان پنهنجي ليکي هڪ اهڙو پولار آهي جنهن ۾ شيون موجود آهن، ۽ جيڪڏهن انهن شين کي اتان هٽائي ڇڏجي، تہ ڇا پوءِ بہ مڪان پنهنجي ساڳي حالت ۾ قائم رهندو؟ قديم يوناني فيلسوف زينو (Zeno) حرڪت جي سوال جو جائزو وٺندي دراصل مڪان جي حيثيت تي بحث ڪري ويو آهي. فلسفي جا شاگرد ڄاڻن ٿا تہ حرڪت جي ابطال بابت زينو جا ڪهڙا دليل هئا. درحقيقت انهيءَ زماني کان وٺي اڄ ڏينهن تائين اهو مسئلو زيرِ بحث رهيو آهي ۽ هر دور جي فلسفين لاءِ وڏي دلچسپيءَ جو باعث بڻيو آهي. هتي اسين زينو جي صرف ٻن دليلن جو جائزو وٺون ٿا.

زينو جو چوڻ هو تہ مڪان لامحدود طور تقسيم پذير آهي ۽ ان ڪري مڪان ۾ حرڪت ناممڪن آهي، ڇاڪاڻ تہ ان کان اڳ جو ڪو متحرڪ جسم پنهنجي مقرر ڪيل نشان تائين پهچي، اهو ضروري آهي تہ پهريائين اهو جسم انهيءَ مفاصلي جو اڌ مفاصلو طئي ڪري؛ وري انهيءَ اڌ مفاصلي طئي ڪرڻ لاءِ ضروري آهي تہ پهريائين ان جو اڌ طئي ڪري، ان کانپوءِ اڌ جو اڌ، ۽ اهڙيءَ طرح هيءَ ورهاست اڻ کٽ ٿيو پوي. مطلب تہ هڪ نقطي کان ٻي نقطي تائين پهچڻ واسطي اسان کي انهن ٻنهي نقطن درميان واقع لامحدود نقطن منجهان گذرڻو پوي ٿو، پر اها ڳالهہ ناممڪن آهي تہ محدود وقت اندر لامحدود نقطن منجهان گذر ڪري سگهجي. ساڳئي نموني ۾ زينو جو چوڻ آهي تہ ڪمان مان ڇُٽل تير جي حرڪت واري ڳالهہ بہ غلط آهي يعني تير حرڪت ڪونہ ٿو ڪري. اهو هن ڪري تہ حرڪت دوران تير جو مڪان جي ڪنهن نہ ڪنهن نقطي تي موجود هئڻ ضروري آهي؛ ان ڪري اهو بہ بيٺل آهي. اهڙيءَ طرح زينو حرڪت کي باطل ۽ نظر جو دوکو قرار ڏيئي ٿو، ۽ اها راءِ قائم ڪري ٿو تہ حقيقت هڪڙي آهي، جيڪا تغيّر و تبدل کان پاڪ آهي، پر هتي اها ڳالهہ ياد رکڻ گهرجي تہ حرڪت جي انڪار منجهان آزاد ۽ مطلق مڪان جو انڪار لازم ٿئي ٿو. اهوئي سبب آهي جنهن ڪري مسلمان فلسفين منجهان اشعرين مڪان جي لامحدود تقسيم پذيريءَ جو انڪار ڪيو آهي، بلڪ هو ان راءِ جا آهن تہ زمان و مڪان يا حرڪت جو وجود اهڙن نقطن يا لمحن تي مشتمل آهي، جن کي وڌيڪ ورهائي نٿو سگهجي، يا ٻين لفظن ۾ ائين کڻي چئجي تہ هو حرڪت جي امڪان واسطي اهڙن ننڍڙن جُزن جو وجود فرض ڪرڻ لڳا هئا جيڪي وڌيڪ ناقابلِ تقسيم هئا، جن کي هو جُز لايتجزيٰ ڪوٺين ٿا. مطلب تہ اهڙيءَ طرح جڏهن زمان و مڪان جي تقسيم محدود ٿي پوندي

ته پوءِ اهو ممڪن آهي ته محدود وقت اندر هڪ هنڌ کان ٻئي هنڌ پهچي سگهجي، پر ابن حزم اشعرين جي لايتجزات جي وجود کان انڪار ڪري ٿو، ۽ جديد رياضي پڻ سندس نقطهٴ نظر جي پٺڀرائي ڪري ٿي. هونئن به اشعرين جو استدلال زينو جي پروليءَ جو ڪو منطقي توڙ پيش ڪونه ٿو ڪري. البت جديد دور جي مفڪرن منجهان فرينچ فلسفي برگسان ۽ انگريز فلسفيءَ برٽرانڊرسل پنهنجي پنهنجي نموني ۾ زينو جي دليلن کي رد ڏيڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. برگسان جي راءِ آهي ته حرڪت يعني تبديلي ئي بنيادي حقيقت آهي. باقي زينو جي مونجهاري جو اصلي سبب زمان و مڪان جو غلط تصور آهي، ۽ برگسان جي چوڻ مطابق اهو غلط تصور حرڪت جي عقلي جائزي مان پيدا ٿئي ٿو. بهرحال هتي برگسان جي استدلال کي ايستائين سمجهڻ ناممڪن آهي، جيستائين زندگيءَ جي باري ۾ سندس ما بعد الطبعياتي تصور جو چڱيءَ ريت جائزو نه ورتو ويندو. هن سلسلي ۾ برٽرانڊ رسل زينو جي نظريات کي رد ڏيڻ لاءِ ڪينٽر (Cantor) جي رياضياتي تسلسل واري نظريي کي استعمال ڪيو آهي.

برٽرانڊ رسل جي چوڻ مطابق ڪينٽر جو اهو نظريو جديد رياضيءَ جي اهم کوجنا آهي. زينو جو سڄو استدلال ان مفروضي تي ٻڌل هو ته زمان و مڪان لامحدود نقطن ۽ لمحن تي مشتمل آهي. لهٰذا اها ڳالهه سمجهڻ سولي آهي ته جيئن ته هڪ متحرڪ جسم لاءِ ٻن نقطن درميان ٻيو ڪو نقطو ڪونهي، ڇاڪاڻ ته ان لاءِ جڳهه ئي ڪونهي، ان ڪري حرڪت جو وجود ناممڪن آهي. مگر ڪينٽر جو چوڻ آهي ته زمان ومڪان متسلسل آهن ۽ ڪن به ٻن نقطن درميان لامحدود نقطا موجود آهن، ۽ اهڙي لامحدود سلسلي ۾ ڪن به ٻن نقطن جي اڳتي پوئتي هئڻ جو سوال ئي نٿو پيدا ٿئي. ازانسواءِ زمان و مڪان

جي لامحدود تقسيم پذيريءَ منجهان اهو پتو پوي ٿو ته اهي نقطا پاڻ ۾ ڳنڍيل آهن، يعني اهي نقطا هڪ ٻئي کان ڌار ناهن جو منجهن خال يا وڇوٽي پيدا ٿئي. برٽرانڊ رسل زينو جي سوال جو جواب ڏيندي هن ريت رقمطراز آهي:

”زينو جو چوڻ آهي ته توهين جڏهن هڪ جڳهه تي ڪنهن لمحي دوران موجود آهيو، ته پوءِ ٻي لمحي تي توهان ٻي جڳهه تائين ڪيئن ٿا پهچي سگهو، جيڪڏهن توهان پنهنجي پوري حرڪت دوران ڪنهن به وقت تي ڪنهن به جڳهه وٽ موجود نه رهيا آهيو؟! ان جو جواب هي آهي ته نه هڪ هنڌ کان پوءِ ٻيو هنڌ اچي ٿو، ۽ نه هڪ لمحي کان پوءِ ٻيو لمحو، ڇو ته ٻنهي جي وچ ۾ هميشه ٽيون هنڌ يا ٽيون لمحو ضرور هوندو آهي. مطلب ته جيڪڏهن لايتجزات جو وجود هجي ها ته حرڪت ناممڪن ٿي پوي ها، پر لايتجزات جو وجود ڪونهي. بهرحال زينو جو ايترو چوڻ صحيح آهي ته حرڪت دوران تير هر لمحي تي ساڪن آهي، پر انهيءَ مان اهو نتيجو ڪڍڻ ته تير ٻنهه حرڪت ڪونه ٿو ڪري، غلط آهي. اهو ان ڪري ته ڇاڪاڻ جو مقامات ۽ لمحات جي لامحدود سلسلي ۾ جڏهن به حرڪت ڪئي وڃي ٿي، ته هميشه هڪ نقطي جي مقابلي ۾ هڪ لمحو هوندو آهي. لهٰذا هن نظريي مطابق نه رڳو زمان و مڪان ۽ حرڪت جو اثبات ممڪن آهي، بلڪ زينو جي مسئلي جو به خاتمو ٿي وڃي ٿو.“

مطلب ته اهڙيءَ طرح برٽرانڊ رسل ڪينٽر جي نظريہ تسلسل جي مدد سان حرڪت جو وجود ثابت ڪيو آهي، پر هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته جيڪڏهن حرڪت جو وجود حقيقي آهي ته پوءِ مڪان کي به پنهنجي ليکي وجود آهي، ۽ ان جو مطلب اهو ٿيو ته فطرت کي پنهنجو خارجي

وجود آهي. بهرحال مڪان جي لامحدود تقسيم پذيريءَ کي ٻلي ڪٽي اسين تسلسل جو نالو ڏيون، پر اهو مسئلي جو اصل حل ناهي. ميچيوسون ته هڪ طرف وقت جي محدود وقفي اندر لامحدود لمحات موجود آهن، ۽ هوڏانهن ٻئي طرف مڪان جي محدود حصي اندر لامحدود نقطا موجود آهن؛ ۽ اهو به صحيح آهي ته هر لمحي جي مقابلي ۾ هڪ نقطو موجود آهي، پر پوءِ به تقسيم پذيريءَ وارو مسئلو ته پنهنجي جڳهه تي قائم آهي. جيتوڻيڪ تسلسل کي رياضياتي لحاظ کان لامحدود سلسلو ڪوٺيو وڃي ٿو، پر انهيءَ مان اهو هرگز ظاهر ڪونه ٿو ٿئي ته ڪو حرڪت هڪ عمل آهي. هن صورت ۾ وڌ ۾ وڌ حرڪت جي ظاهري پهلوءَ جو پتو پوي ٿو. ٻين لفظن ۾ هيٺن چئجي ته حرڪت جو ”تصور“ ته قابل تقسيم آهي، پر جيستائين حرڪت جي عمل جو تعلق آهي ته اهو ناقابل تجزيه آهي. لهذا تير جي حرڪت واري صورت ۾ اسين چونداسون ته سندس مڪاني گذرگاه تقسيم پذير آهي، باقي جيستائين حرڪت هڪ عمل آهي ته ان صورت ۾ اسين مڪاني لحاظ کان سندس جائزو وٺي نه ٿا سگهون. گويا اهڙيءَ صورت ۾ تير جي حرڪت هڪ وحدت آهي ۽ ڪثرت کان پاڪ آهي. مطلب ته تقسيم معنيٰ ڪيس ڪالعدم ڪرڻ آهي.

آئن اسٽائن ان راءِ جو آهي ته مڪان جو وجود حقيقي آهي، پر مشاهدي ڪندڙ لاءِ سندس حيثيت اضافي آهي. هو نيوٽن جي مطلق مڪان واري نظريي کي رد ڪري ٿو. هو مشاهدي ۾ ايندڙ هر شيءِ کي متغير ۽ اضافي قرار ڏئي ٿو. يعني جئن جئن مشاهدي ڪندڙ ماڻهوءَ جي جڳهه ۽ رفتار تبديل ٿئي ٿي، تئن تئن ان شيءِ جو مادو، شڪل ۽ جسامت بدلجي ٿي. ساڳيءَ ريت حرڪت ۽ سڪون به اضافي آهن. بهرحال قديم طبعيات جو اهو نظريو ته مادي کي پنهنجو الڳ ۽ مستقل

وجود آهي، بلڪل غلط ثابت ٿي چڪو آهي. هتي هڪ غلطفهميءَ پيدا ٿيڻ جو امڪان آهي، جنهن کان بچڻ ضروري آهي، جو ته ولڊن ڪار (Wildon Carr) هن سلسلي ۾ ساڳي غلطفهميءَ جو شڪار ٿيو آهي. هو چوي ٿو، ته نظريهءِ اضافيت اسان کي آخرڪار جوهري يا افرادي عينيت (Monadistic Idealism) ڏانهن وٺي وڃي ٿو. اهو صحيح آهي ته اضافيت جي نظريي مطابق فطرت جي ڪنهن به مظهر جي شڪل، جسامت ۽ رفتار مطلق ڪونهي، مگر هن سلسلي ۾ پروفيسر نن (Nunn) نهايت صحيح چيو آهي ته ان جو اهو مطلب هرگز ناهي، ته ڪو زمان و مڪان جي پوري قالب جو دارومدار ڏسندڙ يا مشاهدي ڪندڙ جي ذهن تي آهي. بلڪ انهن سڀني ڳالهين جو دارومدار انهيءَ نقطي يا جڳهه تي آهي، جتان ڪو مشاهدو ڪندڙ ماڻهو انهن جو مشاهدو ڪري ٿو. اهو ئي سبب آهي جو جيڪڏهن اسين چاهيون ته انهيءَ جڳهه تي ڪو اهڙو اوزار رکي سگهون ٿا جيڪو اسانجي لاءِ گهربل معلومات گڏ ڪندو وڃي. بهرحال ذاتي طور آءٌ ان راءِ جو آهيان ته حقيقت اصل ۾ روحاني نوعيت جي آهي، پر هتي هڪ وڏي غلطفهميءَ کان بچڻ لاءِ اهو پڌائڻ ضروري آهي ته آئن اسٽائن جو نظريو بهرحال سائنس جو هڪ نظريو آهي، ان ڪري سندس واسطو شين جي ساخت يا بناوت سان ته آهي، پر انهن جي اصليت يا ماهيت سان نه آهي. فلسفيانه لحاظ کان اضافيت جي نظريي جون به خاص خوبيون آهن. پهريون ته نظريهءِ اضافيت فطرت جي خارجي وجود کان انڪار ڪونه ٿو ڪري، ها البت ان ڳالهه جي نفي ڪري ٿو ته ڪو مادي جو وجود مڪان ۾ واقع هجڻ سان وابسته آهي، جو ته اها ئي آها ڳالهه هئي جنهن قديم طبعيات ۾ ماديت کي جنم ڏنو هو. هاڻي جديد اضافي طبعيات مطابق مادو اهڙي شيءِ ناهي جوڪو بدلجندڙ حالتن جي باوجود پنهنجي مستقل حيثيت جو مالڪ رهي سگهي، بلڪ مادو

درحقيقت مربوط واقعات يا حوادث جو هڪ نظام آهي. وري وائيٽ هيڊ جي نظريي مطابق ته مادو ناميِاتي جسم (Organism) آهي. نظريه اضافيت جي پڻ خاص ڳالهه اها آهي ته هن نظريي مطابق مڪان مادي تي دارو مدار رکي ٿو. لهٰذا آئن اسٽائن جي چوڻ مطابق هيءَ ڪائنات ڪو پٽ ناهي جيڪو لامحدود مڪان ۾ واقع هجي. هو چوي ٿو هيءَ ڪائنات محدود آهي، پر ان جون ڪي حدون ڪونهن، ان ڪري ڪائنات کان ٻاهر ڪو خالي مڪان ڪونهي. ٻين لفظن ۾ هيئن چئجي ته جيڪڏهن مادو نه هجي ها ته هيءَ ڪائنات سُسُئي هڪ ٽڪو رهجي وڃي ها. هتي بهرحال جيڪا ڳالهه منهنجي پيش نظر آهي، انهيءَ لحاظ کان جڏهن آءٌ آئن اسٽائن جي هن نظريي جو جائزو وٺان ٿو ته هڪ وڏي مشڪلات سامهون اچي ٿي. اها هيءَ ته هن نظريي مطابق وقت جي ڪا حقيقت نه آهي. هن نظريي مطابق وقت مڪان جي چوٿين ڏِس يا بُعد (Dimension) آهي، لهٰذا ماضيءَ وانگر مستقبل به اڳيئي متعين يا مقرر آهي. ان جو مطلب اهو ٿيو ته وقت آزاد تخليقي حرڪت ڪونهي. ازانسواءِ وقت گذري ڪونه ٿو ۽ نه وري واقعات رونما ٿين ٿا، بلڪ اسان جي انهن سان محض ملاقات ٿئي ٿي. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته جهڙيءَ ريت اسان کي وقت جو احساس ٿئي ٿو، هي نظريو ان لحاظ کان وقت جي ڪيترين خصوصيتن کي نظر انداز ڪري ٿو. لهٰذا اهو چوڻ صحيح ناهي ته وقت جي حقيقت انهن چند خصوصيتن تائين محدود آهي، جن جو جائزو آئن اسٽائن ان لحاظ کان ورتو آهي ته جيئن فطرت جي انهن پهلوئن جي تشريح ٿي سگهي، جيڪي خاص طور رياضيءَ جو موضوع آهن. هڪ لحاظ کان اهو ئي سبب آهي جو اسان عام ماڻهن لاءِ اها ڳالهه سمجهڻ تقريباً ناممڪن ته آئن اسٽائن جي نظريي مطابق وقت جي اصليت ڇا آهي؟ بهرحال هتي اها ڳالهه صاف ظاهر آهي ته آئن اسٽائن جو وقت بابت

نظريو، برگسان جي محض مدت (Pure duration) کان قطعي مختلف آهي ۽ ان کي سلسليوار به ڪوئي نه ٿو سگهجي، ڇو ته جڏهن ڪانٽ چيو هو ته سلسليوار وقت جي ماهيت وري علت جي تصور ۾ پنهان آهي. پهرين لفظن ۾ ائين ڪئي چئجي ته علت و معلول جي پاڻ ۾ اهڙي نسبت ڏني ٿي، جو علت هميشه معلول کان اڳ ۾ ايندي آهي، ۽ جيڪڏهن علت جو وجود نه هجي ته معلول به وجود ۾ اچي نه ٿو سگهي. هاڻي جيڪڏهن رياضياتي وقت سلسليوار وقت آهي ته پوءِ نظريه اضافيت مطابق مشاهدي ڪندڙ ماڻهوءَ جي رفتار ۽ حالات ۾ مناسب تبديليءَ سان، اهو ممڪن آهي ته معلول کي علت کان اڳ ۾ آڻي سگهجي، پر منهنجو خيال آهي ته جيڪڏهن وقت کي مڪان جي چوٿين ڏس قرار ڏنو ويندو ته پوءِ وقت، وقت نه رهندو. اهوئي سبب آهي جو جديد روسي مصنف اوسپنسڪي (Ouspensky) پنهنجي ڪتاب نظامِ ثالث (Tertium Organum) ۾ چوٿين ڏس مان مراد اهڙو رخ يا طرف ورتو آهي، جنهن ڏانهن ٽن ڏسن ۾ ڦهليل ڪا شڪل حرڪت ڪرڻ شروع ڪري ٿي. ظاهر آهي ته اهو طرف يا ڏس ٽين اڳين کان مختلف ۽ علحده آهي. ان جو مثال ائين آهي جڏهن ٽڪو، ليڪ ۽ مٿاڇرو ڪنهن اهڙي طرف ۾ حرڪت ڪن جيڪو منجهن سمايل نه هجي، ته اهڙيءَ صورت ۾ اسانجي آڏو ٽين-ڏسن يا ابعاد ثلاثه وارو مڪان قائم ٿي پوي ٿو. بلڪل ساڳيءَ ريت جڏهن ابعاد ثلاثه واري شڪل ڪنهن اهڙي رخ ۾ حرڪت شروع ڪري ٿي جيڪو انهن ڏسن کان مختلف آهي. ته پوءِ اهڙيءَ ريت مڪان جي چوٿين ڏس يا بُعد قائم ٿيو پوي، پر جڏهن ته وقت هڪ اهڙو فاصلو آهي جيڪو واقعات جي قطار ۾ ترتيب پيدا ڪري ٿو، ۽ کين جدا جدا ڪُل جي حيثيت ۾ هڪ ٻئي سان منسلڪ ڪري ٿو، ان ڪري اهو هڪ اهڙي طرف يا رُخ جو نالو آهي جيڪو ابعادِ ثلاثه واري مڪان ۾

ڪونه ٿو ٿئي. ازانسواءِ جڏهن ته وقت هڪ نئين ڏس آهي ۽
فاصلو ٻنهي اڳ پوءِ جي لحاظ کان واقعات جي ترتيب ڪري
ٿو، انهيءَ ڪري ٽن ڏسن واري مڪان جي ڪنهن به ڏس
سان ٺهڪي نه ٿو اچي. ان جو مثال ائين آهي جيئن سال جي
پيمائش سينٽ پيٽرسبرگ (St. Petrsburg) سان ڪئي وڃي.
درحقيقت وقت هڪ اهڙي ڏس يا طرف آهي جيڪو ٽنهي سڀني
طرفن تي عمود آهي، پر ڪنهن سان به پور وڇوٽ نه آهي.
اوسپنسڪي ساڳئي ڪتاب ۾ هڪ ٻئي هنڌ وري ان راءِ جو
اظهار ڪيو آهي ته وقت جي باري ۾ اسانجو احساس دراصل
مڪاني احساس جي منجهيل صورت آهي. هو ان خيال جو آهي
ته اسان ماڻهو جيڪي عام طور هڪ طرفي، ٻه-طرفي ۽
ٽه-طرفي مڪان سان وابسته آهيون، تن جي نفسياتي جوڙجڪ
ڪجهه اهڙي قسم جي آهي جو چوٿين طرف جو انڪشاف
لازمي طور وقت جي هڪ اهڙي سلسلي جي صورت ۾ ٿئي ٿو.
ان جو مطلب اهو ٿيو ته اسين ابعادِ ثلاثه واري مخلوق جنهن
شيءِ کي وقت قرار ڏيون ٿا، اهو درحقيقت هڪ مڪاني بُعد
آهي، پر اسين ان جي صحيح احساس کان قاصر آهيون. حالانڪ
هڪ لحاظ کان سندس اصليت اقليدس جي ابعادِ ثلاثه، جن کي
اسين پوريءَ ريت محسوس ڪري سگهون ٿا، تن کان قطعي
مختلف ناهي. ٻين لفظن ۾ ائين کڻي چئجي ته وقت حقيقي
تخليقي حرڪت ڪونهي، ۽ جن کي اسين مستقبل جا واقعات
ڪوٺيون ٿا؛ اهي تازا يا نوان ٿيندڙ واقعات ڪونه آهن، بلڪ
اهي ڄڻ ته اڳيئي متعين ٿيل آهن يا ڪنهن نامعلوم مڪان ۾
موجود آهن. بهرحال اوسپنسڪيءَ، هڪ اهڙي رخ جي تلاش
ڪندي، جيڪو اقليدس جي ابعادِ ثلاثه کان مختلف آهي، سلسليوار
وقت جي ضرورت کي تسليم ڪيو آهي. يعني هڪ اهڙو فاصلو
جيڪو واقعات کي اڳ پوءِ جي لحاظ کان جدا ڪري ترتيب
ڏيئي سگهي. مطلب ته وقت کي ڪنهن مرحلي تي تواتر جو

ٿالهو بہ ڏنو ويو آهي، ڇاڪاڻ تہ اتي اهڙي قسم جي ضرورت هئي، ۽ سندس وجود کي انهيءَ لحاظ کان تسليم ڪيو ويو آهي، پر اڳتي هلي ڪيس انهيءَ خصوصيت کان عاري تصور ڪيو ويو ۽ سندس تصور مڪاني خطوط ۽ ابعاد تائين محدود رهجي ويو. حالانڪ اها حقيقت آهي تہ وقت جي انهيءَ تواتر واري خاصيت جي ڪري ئي اوسپينسڪيءَ وقت کي مڪان جو هڪ نئون رُخ قرار ڏنو هو. هاڻي جيڪڏهن وقت جي اها خاصيت هڪ فريب آهي تہ پوءِ اوسپينسڪيءَ جي اها ڳالهہ ڪيئن ٿي پوري ٿي سگهي تہ وقت واقعي هڪ نئون بُعد آهي.

هاڻي اچو تہ مشاهدي يا تجربي جي ٻن ٻين سطحن يعني ”زندگي“ ۽ ”شعور“ جو جائزو وٺون. جيستائين شعور جو تعلق آهي تہ اهو زندگيءَ کان ڪافي پرڀرو يا پاسيرو نظر اچي ٿو. البت ان جو ڪم هڪ اهڙو روشن نقطو مهيا ڪرڻ آهي جنهن زندگي سندس روشنيءَ ۾ پنهنجو سفر طي ڪري سگهي. اها هڪ ڪشمڪش واري حالت آهي يا ائين ڪٿي چئجي تہ ان صورتحال جي تقاضا آهي تہ پنهنجي ذات تي توجهہ مرڪوز ڪيو وڃي. ڇو تہ ائين ڪرڻ سان زندگيءَ جو دامن اهڙين يادگيرين ۽ ڳالهين کان آجو ٿي پوي ٿو، جن جو اسانجي موجوده عمل سان ڪو تعلق نہ هوندو آهي. شعور جون ڪي بہ حدون مقرر ٿيل نہ آهن، بلڪ موقعي جي مناسبت سان منجهن گهٽ وڌائي ٿيندي رهي ٿي. ازانسواءِ شعور کي مادي عمل جي ڪنهن صورتحال سان وابستہ سمجهڻ بہ سندس آزادانہ عمل کان انڪار ڪرڻ جي برابر آهي. وري شعور جي آزادانہ عمل جي انڪار منجهان علم جي صحت جو انڪار لازم ٿئي ٿو، ڇو تہ علم شعور جي منظم ۽ مربوط اظهار جو ٿالهو آهي. لهٰذا شعور کي زندگيءَ جي ڪنهن خالص روحاني اصول جي هڪ شڪل ڪوٺي سگهجي ٿو. وري زندگي رڳو جوهر بہ ناهي،

بلڪ اهو هڪ تنظيمي اصول آهي، يا اجا به ائين ڪٿي چئجي ته اهو هڪ مخصوص طريقهٔ ڪار آهي، جيڪو هڪ مشين يا ڪَلَ جي هلت کان قطعي مختلف آهي، ڇو ته مشين جي هلت يا چال کي هميشه ڪو ٻاهريون زور ڪم ڪرڻ تي آماده ڪندو آهي، پر جڏهن ته اسين خالص روحاني توانائيءَ جو تصور چند اهڙن عناصرن کان سواءِ نٿا ڪري سگهون، جن کي اسين محسوس ڪري سگهون ۽ جيڪي ان روحاني توانائيءَ جي نمائندگي ڪندا هجن؛ ان ڪري اسين اهو سمجهڻ لڳون ٿا ته بس اهي عناصر ئي ان توانائي جو اصلي بنياد يا ماخذ آهن. هڪ لحاظ کان اهو ئي سبب هو جو ماديت جي دنيا ۾ نيوٽن ۽ تاريخ - فطرت جي سلسلي ۾ ڊارون، جيڪي ڪوجنائون ڪيون انهن جي پڄاڻي ميڪانيت تي ٿي آهي. ان وقت عام طور اهو ويساهه وڌندو ٿي ويو ته سڀ مسئلا درحقيقت طبعيات جا مسئلا آهن. صرف ٻن شين يعني ايٽم ۽ توانائي کي مستقل بالذات سمجهيو ٿي ويو، باقي ٻي هر شيءِ زندگي، غور و فڪر، ارادي ۽ احساس تورڙي جذبات وغيره جي سمجهاڻي به انهن ٻنهيءَ جي ذريعي ٿي ڪئي وئي. مطلب ته ميڪانيت جو تصور، جيڪو سراسر هڪ طبقي تصور هو، تنهن کي فطرت جي وضاحت لاءِ هڪ همه گير اصول قرار ڏنو ويو. اهو ئي سبب آهي جو اڄ ڏينهن تائين حياتيات جي ميدان ۾ ميڪانيت جي خلاف ۽ ان جي حمايت ۾ هڪ وڏي جنگ جاري آهي. هاڻي سوال اهو آهي ته ڇا ادراڪ بالحواس ذريعي حقيقت جي آگاهي، لازمي طور ان نظريي جي برخلاف آهي، جيڪو مذهب، حقيقت جي باري ۾ قائم ڪيو آهي؟ ٻين لفظن ۾ ڇا طبعي سائنس ماديت ڏانهن مجبور آهي؟ ان ڳالهه ۾ ڪو شڪ ناهي ته سائنس جا نظريا اسان کي پروسي جوڳي ڄاڻ ڏين ٿا، ۽ اسان ان ڄاڻ جي نه رڳو تصديق ڪري سگهون ٿا؛ بلڪ ان جي آڌار تي اڳڪٿيون به ڪري سگهون ٿا، ۽ فطرت جي واقعات تي هڪ

قسم جو ضابطو پڻ حاصل ڪري سگهون ٿا، پر اسان کي اها ڳالهه هرگز وسارڻ نه کپي ته ڪو سائنس وٽ حقيقت جي باري ۾ به هڪڙو باقاعده ۽ منظم نظريو آهي. دراصل سائنس حقيقت بابت جُزوي نظريات جو هڪ اهڙو مجموعو آهي جن جو پاڻ ۾ ڪو سڌو نظر نٿو اچي. هوڏانهن ڪٿي طبعي سائنس جو موضوع مادو به آهي ته زندگي به آهي ته شعور به آهي، پر جيڪڏهن ڪو اهو سوال پڇي ته آخر انهن ٽنهي يعني مادي، زندگيءَ ۽ شعور جو پاڻ ۾ ڪهڙو تعلق آهي، ته ڏهن توهان کي پتو پوندو ته واقعي انهن منجهان هرهڪ سان واسطو رکندڙ سائنس جُزوي معلومات فراهم ڪري ٿي ـ لهٰذا توهان پلي ڪٿي ٽنهي جو هڪ ئي وقت اڀياس ڪريو پر تڏهن به توهان جي سوال جو مڪمل جواب ملڻ مشڪل آهي. حقيقت اها آهي ته طبعي سائنسون انهن ٻيجهن جي مثال آهن جيڪي فطرت جي مرده جسم مثان لامارا ڏين ٿيون ۽ هرهڪ کي ماس جو ڪجهه ٽڪرو پلئه پوي ٿو ـ باقي جيستائين ان ڳالهه جو تعلق آهي ته فطرت ئي سائنس جو موضوع آهي ته ان صورت ۾ فطرت جو وجود نهايت مصنوعي حيثيت رکي ٿو، ڇاڪاڻ ته سائنس پنهنجي لاءِ هڪ مخصوص طريقي جو انتخاب ڪري ٿي ـ وري سائنس لاءِ اها ڳالهه ان ڪري به ضروري آهي ڇاڪاڻ ته سائنس تڪميل ۽ قطعيت گهري ٿي ـ وري سائنس جون اهي ڳالهيون جڏهن انسان جي ڪُلي تجربي جي تحويل ۾ اچن ٿيون ته سندن نوعيت بلڪل بدليل نظر اچي ٿي. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته مذهب سچي ساري يا ڪُلي حقيقت جو طالب آهي، ۽ ان ڪري ڪيس انساني مشاهدي يا تجربي ۾ مرڪزي حيثيت حاصل آهي، ۽ اهوئي سبب آهي جو مذهب کي حقيقت جي باري ۾ سائنس جي جُزوي نظريات کان ڪو خوف خطرو نه هئڻ گهرجي. هر سائنس بنادي طور جُزوي نوعيت جي آهي، ۽ ان ڪري جيڪڏهن ڪابه سائنس پنهنجي

انهيءَ بنيادي خصوصيت مطابق عمل ڪري رهي آهي، ته پوءِ ان جو مطلب اهو ٿيندو ته سائنس حقيقت جي باري ۾ ڪڏهن به ڪو مڪمل نظريو پيش ڪري نه ٿي سگهي. اهو ئي سبب آهي جو جن سائنسي تصورات جي بنياد تي اسين پنهنجي ڄاڻ کي مرتب ڪندا آهيون، اهي جڻ ته جزوي هوندا آهن، ان ڪري ڪين جنهن به تجرباتي سطح تي استعمال ڪبو آهي، اتي سندن نوعيت بهرحال اضافي هوندي آهي. مثلاً علت جي ئي تصور کي وٺو، جنهن جي بنيادي خاصيت اها آهي ته علت هميشه معلول کان اڳ ۾ ايندي آهي. پر درحقيقت اها به هڪ اضافي خاصيت آهي ۽ تيستائين برقرار رهي ٿي جيستائين سندس مطالعو طبعيات جي دنيا اندر ڪيو وڃي ٿو. باقي ٻين هنڌن تي بلڪل جدا قسم جي اعمالن ۽ افعالن جو جائزو ورتو وڃي ٿو. اهو ئي سبب آهي جو جڏن اسين زندگي ۽ شعور جي دنيا ۾ داخل ٿيون ٿا ته اهو تصور ناڪام نظر اچي ٿو، ۽ اتي اسان کي اهڙن تصورات جي ضرورت پوي ٿي جن جو تعلق فڪر جي هڪ جداگانه نظام سان آهي. هونئن به اهڙو عمل يا فعل جيڪو هڪ جاندار شيءِ کان اِن ڪري سرزد ٿئي ٿو، ڇاڪاڻ ته سندس آڏو هڪ مقصد آهي، ۽ جيڪو سوچي سمجهي ڪيو وڃي ٿو، انهيءَ فعل جي علت و معلول واري فعل سان ڪا مشابهت ٿي نه ٿي سگهي. ان جو مطلب اهو ٿيو ته زندگيءَ ۽ شعور جي دنيا ۾ اسانجو واسطو ”غرض و غايت“ ۽ ”مقصد“ جهڙن تصورات سان پوي ٿو، جيڪي علت جي تصور وانگر خارجي طور اثر انداز ڪونه ٿا ٿين، بلڪ داخلي طور اثر انداز ٿين ٿا. جيتوڻيڪ ان ڳالهه ۾ ڪو شڪ ناهي ته ڪن جاندار شين جي عمل جي نوعيت فطرت جي ٻين شين جهڙي آهي، ۽ انهيءَ ڪري سندن عمل جي وضاحت لاءِ طبعيات يا علم ڪيميا جي تصورات جي ضرورت پئجي سگهي ٿي، پر حقيقت اها آهي ته جاندار شيءِ جو عمل يا ورثاءُ هميشه موروثي ٿئي

ٿو ۽ انَ جي سمجھاڻي ماليڪيولر طبعيات جي وَسَ کان ٻاهر آهي. بهرحال حياتيات جي دنيا ۾ ميڪانيت جي تصور جو عمل دخل تسليم ڪيو ويو آهي ۽ هاڻي ڏسڻو اهو آهي تہ اهو تصور ڪيتري قدر ڪامياب ويو آهي. بدقسمتيءَ سان جيئن تہ اڃا علم حياتيات جو ڄاڻو نہ آهيان، ان ڪري بهتر اٿين ٿيندو تہ حياتيات جي ماهرن ڏانهن رجوع ڪيو وڃي ۽ اهو ڏٺو وڃي تہ هو پاڻ ڇا چئي رهيا آهن. جي. ايس. هالڊين (J. I. Haldane) هن سلسلي ۾ بنيادي فرق بيان ڪندي اسان کي ٻڌائي ٿو تہ هڪ جاندار شيءِ پنهنجي وجود کي پاڻ برقرار رکي ٿي ۽ پنهنجي نسل پيدا ڪرڻ جي اهل هوندي آهي، مگر ان جي مقابلي ۾ هڪ مشين يا ڪَلَ جي صورت ۾ ائين ڪونہ ٿو ٿئي. هو وڌيڪ چوي ٿو:

”اها ڳالهہ صاف ظاهر آهي تہ جيڪڏهن تمام گهڻي اوک ڊوک کان ڪم نہ وٺجي، تہ پوءِ جاندار شين جي تمام گهڻين ڳالهين جي سمجهاڻي طبعيات ۽ علم ڪيميا جي ميڪانيڪي اصولن تحت ڪري سگهجي ٿي. پر ان سان گڏوگڏ ڪي اهڙيون ڳالهيون بہ آهن مثلاً پنهنجي وجود ۽ نسل کي قائم رکڻ، تہ انهن جي تشريح انهن اصولن تحت ڪرڻ ناممڪن آهي. جيتوڻيڪ ميڪانيت جا پوئلڳ اها ڳالهہ فرض ڪري وٺن ٿا تہ ساهوارين شين جي ميڪانيڪي بناوت ڪجهہ اهڙي قسم جي آهي جو اهي نہ صرف پنهنجي وجود کي برقرار رکن ٿيون، بلڪ پنهنجي سڌاري ۽ واڌاري جو بہ جوڳو بندوبست قائم ڪن ٿيون. وري هنن جو چوڻ آهي تہ دراصل طبعي انتخاب جي طويل عرصي دوران اهي ميڪانيڪي عمل ارتقا ڪري آهستي آهستي انهيءَ ڏنڍ پهتا آهن. هاڻي اچو تہ انهيءَ مفروضي جو بہ غور سان جائزو وٺون. هوئن بہ ڪنهن واقعي جي ميڪانيڪي انداز ۾ تشريح جو مطلب آهي تہ اهو واقعو

انهيءَ ڪري ظهور پذير ٿيو، ڇاڪاڻ جو انهيءَ واقعي جي مختلف جُزن ۾ ڪجهه اهڙيون خاصيتون موجود هيون جو اهي هڪ ٻئي تي اثر انداز ٿيا - وغيره وغيره. هاڻي انهيءَ سمجهاڻيءَ جو هڪ دفعو وري جائزو وٺو. معلوم ٿيندو ته اسان انهيءَ واقعي جي ذميوار جُزن ڏانهن چند خاصيتون منسوب ڪري ڇڏيون آهن - يعني جڏهن به اهو واقعو ٿئي ٿو ته انهن خاص حالتن تحت اهي خاص جُزا پنهنجي ساڳئي عمل جو مظاهرو ڪن ٿا. مطلب ته ميڪانيڪي سمجهاڻيءَ خاطر انهن جُزن جو پهريائين موجود هجڻ ضروري آهي جيڪي پوءِ هڪ ٻئي تي عمل ڪن ٿا. درحقيقت اها ڳالهه وري تڏهن ممڪن آهي جڏهن اهڙي قسم جا جُزا پنهنجي مقرر خاصيتن سان ۽ ڪنهن ترتيب ۾ موجود هجن. لهٰذا ڪنهن به ميڪانيڪي شيءِ جي باري ۾ اهو مفروضو ته اها بذات خود پنهنجي وجود ۽ نسل کي برقرار رکي سگهي ٿي، هڪ بي معنيٰ ڳالهه آهي - علم الابدان جا ماهر گهڻو ڪري بي معنيٰ اصطلاحون استعمال ڪرڻ جا عادي آهن، پر ”نسلي ميڪانيت“ کان وڌيڪ واهيات ٻي ڪا ڳالهه ٿي نه ٿي سگهي. جيتوڻيڪ اها ڳالهه ڪٿي ٿي سگهي ٿي ته ابتدائي جاندار شيءِ ۾ ميڪانيت کي دخل هجي، پر نسلي ان جو ڪو حصو ڪونهي، ورنه اها ميڪانيت هر نسل ۾ ظاهر ٿي سگهي ٿي، ڇو ته ڪابه جاندار شيءِ پنهنجي ئي جسم جي هڪ تمام ننڍڙي جُزي مان جنم وٺي ٿي. حقيقت اها آهي ته نسلي ميڪانيت جهڙي ڪنهن شيءِ جو وجود ڪونهي. ٻين لفظن ۾ اهو نظريو ته هڪ اهڙو ميڪانيڪي وجود آهي، جيڪو پنهنجو پاڻ کي ۽ پنهنجي نسل کي برقرار رکي سگهي ٿو، بنيادي تضاد جو شڪار آهي، ڇو ته اهڙو ميڪانيڪي جسم جيڪو پنهنجي نسل پيدا ڪرڻ جو اهل آهي، لازمي طور هڪ اهڙو جسم هوندو جنهن جا جُزا ٿي نٿا سگهن، ۽ ان جو مطلب اهو ٿيو ته اهو ميڪانيڪي جسم ناهي.“

مطلب ته زندگي هڪ اهڙو انوکو ڇهڇٽو يا مظهر آهي جيڪو پنهنجو مثال پاڻ آهي ۽ ميڪانيڪي انداز ۾ سندس تجزيو ڪرڻ ناممڪن آهي. هڪ ٻئي حياتيات جي نامور ماهر ڊريش (Driesch) جو چوڻ آهي ته زندگي هڪ اهڙي حقيقي ڪليت آهي جيڪا هڪ لحاظ کان ته وحدت آهي، پر ٻئي لحاظ کان ڪثرت پڻ آهي. زندگي جيڪا ڪنهن مقصد تحت نشوونما حاصل ڪري ٿي يا ماحول سان مطابقت پيدا ڪري ٿي، پوءِ اها مطابقت بلڪل نئين طرح جي هجي يا پراڻين عادتن ۾ ڦير ڦار ذريعي ٿي هجي؛ بهرحال اهي ٻئي ڳالهيون اڙيون آهن جيڪي زندگيءَ کي هڪ اهڙي مستقبل واسطي تيار ڪن ٿيون، جن جو هڪ مشين جي صورت ۾ تصور ڪرڻ به ناممڪن آهي. هاڻي جيڪڏهن زندگي واقعي هڪ جدوجهد آهي يا ڪنهن مستقبل سان وابسته آهي، ان جو مطلب اهو ٿيندو ته سندس عمل جو سرچشمو به ڪنهن تمام ڏورانهين ماضيءَ ۾ واقع آهي، ان ڪري لازمي طور سندس بنيادي ڪارڻ به ڪا روحاني حقيقت هوندي. مگر اها حقيقت اهڙي آهي، جنهن جو مڪاني مشاهدي اندر، وڌ ۾ وڌ، انڪشاف ٿي سگهي ٿو؛ باقي کيس اتي ڳولهي لهي نٿو سگهجي. ان ڪري ثابت ٿيو ته زندگي بذات خود هڪ اهڙي بنيادي حقيقت آهي جيڪا طبعيات ۽ ڪيميا جي هر عمل کان اڳيري آهي، جو ته اهي هڪ قسم جا مخصوص طريقا آهن جيڪي ارتقا جي طويل عمل دوران پنهنجي موجوده شڪل کي پهتا آهن، هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته جيڪڏهن زندگيءَ جي تشريح ميڪانياتي نقطهء نظر کان ڪئي وڃي ته پوءِ عقل کي به ارتقائي عمل جو نتيجو تسليم ڪرڻو پوندو، ليڪن اهڙيءَ صورت ۾ سائنس جو پنهنجي تحقيقات لاءِ مقرر ڪيل معروضي اصولن سان تصادم ناگزير آهي. هن سلسلي ۾ ولڊن ڪار نهايت موزون راءِ جو اظهار ڪيو آهي ۽ هتي اسين سندس اها راءِ پيش ڪري رهيا آهيون.

”جيڪڏهن عقل واقعي ارتقا جو هڪ نتيجو آهي ته پوءِ فطرت ۽ زندگيءَ جي باري ۾ ميڪانيڪي نقطهء نظر بلڪل بي معنيٰ آهي. ان ڪري سائنس کي پنهنجي اصولن مٿان نظرثاني ڪرڻ گهرجي، ڇو ته اها ڳالهه بلڪل واضح آهي ته هي اصول بنيادي تضاد جو شڪار آهي. آخر اهو ڪيئن ٿو ٿي سگهي ته عقل جيڪو حقيقت کي سڃاڻڻ جو هڪ طريقو آهي، اهو بذات خود هڪ اهڙي شيءِ جي ارتقا يافته شڪل هجي، جيڪا وري به عقل جي هڪ مجرد يا خيالي صورت آهي. پر جيڪڏهن عقل سچ پچ ارتقا جو نتيجو آهي ۽ عقل زندگيءَ جو هڪ اهڙو مخصوص طريقو پڻ آهي، جنهن وسيلي زندگي حقيقت جو عرفان حاصل ڪري ٿي، ته پوءِ اهڙيءَ صورت ۾ عقل جو تصور زياده ڦوس عمل جي تقاضا ڪري ٿو، يعني عقل هڪ مجرد ميڪانيڪي حرڪت نالي، جيڪو تڏهن وجود ۾ اچي ٿو، جڏهن هو پنهنجي آڏو ڦهليل حقيقت جو تجزيو ڪرڻ شروع ڪري ٿو. آخر ۾ اها ڳالهه ڪرڻ به ضروري آهي ته جيڪڏهن عقل واقعي زندگيءَ جي ارتقا جو نتيجو آهي ته پوءِ وري ان صورت ۾ عقل کي مطلق حيثيت ڏيئي نٿي سگهجي، ڇو ته ان صورت ۾ عقل ان عمل لاءِ اضافي حيثيت رکي ٿو جيڪو سندس نشو ونما جو باعث ٿئي ٿو. هاڻي سوال پيدا ٿو ٿئي ته آخر اهو ڪهڙو اصول آهي، جنهن جي بنياد تي سائنس علم جي داخلي پهلوءَ کي ته نظرانداز ڪري ڇڏي ٿي، ليڪن ان جي خارجي پهلوءَ کي معياري حيثيت ڏئي ٿي ۽ ان تي

پنهنجي پوري عمارت تعمير ڪري ٿي. لهٰذا علم
حياتيات وارن کي ڪپي ته هو پنهنجي انهيءَ
اصول تي نئين سر نظر وجهن ۽ وري غور سان
سندس جائزو وٺن؟

هاڻي اچو ته زندگيءَ ۽ فڪر جي اوليت کي ثابت ڪرڻ لاءِ هڪ ٻيو رستو اختيار ڪريسان ٿو ته جيئن اسين پنهنجي تجربي ۽ مشاهدي جي دنيا ۾ اچا هڪ قدم اڳتي وڌائي سگهون. اهڙيءَ طرح نه رڳو اسين زندگيءَ جي اوليت تي وڌيڪ روشني وجهي سگهنداسون، بلڪ اسان کي زندگيءَ جي نفسياتي عمل ۽ سندس ماهيت بابت وڌيڪ ڄاڻ حاصل ٿي سگهندي. اسانکي خبر آهي ته پروفيسر وائيٽ هيڊ جي چوڻ مطابق هيءَ ڪائنات ساڪن يا غير متحرڪ ناهي، بلڪ واقعات جو هڪ اهڙو سلسلو آهي جيڪو مسلسل تخليقي روانيءَ جو حامل آهي. هاڻي فطرت وقت منجهان ڪهڙيءَ ريت گذر ڪري ٿي، ته اها هڪ اهڙي ڳالهه آهي جيڪا اسانجي مشاهدي جو نهايت اهم پهلو آهي، ۽ اهو ئي سبب آهي جو قرآن شريف ۾ ان ڳالهه تي خاص زور ڏنو ويو آهي. منهنجي خيال ۾، ۽ جيئن اچي اڳتي هلي ثابت ڪندس ته اِها ئي اها ڳالهه آهي، جيڪا مطلق حقيقت بابت ڄاڻ جو بهترين ذريعو ثابت ٿي سگهي ٿي. هن سلسلي ۾ چند آيتن ڏانهن اچو توهان جو ڌيان اڳيئي ڇڪائي چڪو آهيان، ليڪن مسئلي جي اهميت جي پيش نظر هتي ڪجهه ٻيون آيتون به ڏجن ٿيون.

انّ في اختلاف الليل و النهار و ما خلق الله في السمٰوٰت
و الارض لآيت لقوم يتقون (١٠:٦)

”بيشڪ ڏينهن ۽ رات جي تبديليءَ ۾ جيڪي
ڪجهه الله تعاليٰ زمين ۽ آسمان ۾ پيدا ڪيو

آهي؛ ان ۾ متقي ماڻهن لاءِ وڏيون نشانيون موجود آهن."

و هـو الذي جعل الليل و النهار خلفہ لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا (٢٥:٦٣)

"اهو الله آهي جنهن ڏينهن ۽ رات کي هڪ ٻئي پويان اچڻ لاءِ حڪم ڪيو آهي، ۽ اهو سڀ ڪجهه انهن لاءِ آهي جيڪي خدا بابت غور و فڪر ڪرڻ گهرن ٿا يا سندس شڪر گذار ٿيڻ گهرن ٿا.

الم تر انّ الله يولج الليل في النهار و يولج النهار في الليل و سخر الشمس و القمر كل يّجري الى اجل مّسمّى. (١١:٢٨)

ڇا توهان نٿا ڏسو ته الله تعاليٰ ڪهڙيءَ ريت ڏينهن جي مٿان رات کي آڻي ٿو ۽ رات کي ڏينهن جي مٿان آڻي ٿو. ان کانسواءِ الله تعاليٰ سج ۽ چنڊ کي قاعدن جو پابند بڻايو آهي ۽ اهي هڪ مقرر منزل ڏانهن روان دوان آهن.

يكوّر الليل علي النّهار و يكوّر النهار علي الليل له اختّلاف الليل و النّهار (٣٩:٧)

اهو الله آهي جيڪو رات کي ڏينهن کان پوءِ موٽائي ٿو ۽ ڏينهن کي رات کان پوءِ موٽائي ٿو. اهو ئي ڏينهن ۽ رات جي تبديليءَ جو ڪارڻ آهي.

مٿي ذڪر ڪيل آيتن کانسواءِ قرآن پاڪ ۾ ٻيون به اهڙيون ڪيتريون آيتون آهن، جن ۾ ان ڳالهه کي واضح ڪيو ويو آهي ته وقت بابت اسان جي ڄاڻ اضافي نوعيت جي آهي.

ان کانسواءِ اهو پڻ ٻڌايو ويو آهي ته شعور جا ٻيا به اهڙا درجا آهن جن جي باري ۾ اسان کي ڪا ڄاڻ ڪونهي. بهرحال هتي آءٌ مشاهدي يا تجربي جي صرف انهيءَ درجي جو ذڪر ڪندس جنهن کان اسين سڀ ڪنهن حد تائين واقف آهيون، پر ان جي صحيح اهميت کان باخبر نه آهيون. مٿين آيتن ۾ به ان طرف اشارو آهي. اسانجي موجوده دور جي مفڪرن منجهان صرف برگسان ان ڳالهه جو نهايت اونهون اڀياس ڪيو آهي ته دوران وقت ڇا آهي؟ هتي آءٌ پهريائين مختصر طور سندس نظريي تي روشني وجهندس ۽ ان کان پوءِ سندس نظريي جي خامين جي نشاندهي ڪندس. اهو ان ڪري ته جيئن اسين ڪائنات جي زماني پهلوءَ بابت هڪ مڪمل نظريو قائم ڪري سگهون ۽ اهو واضح ڪري سگهون ته اهڙي نظريي لاءِ ڪهڙين ڳالهين جي ڄاڻ ضروري آهي. جيتوڻيڪ وجودياتي لحاظ سان بنيادي مسئلو اهو آهي ته آخر وجود جي ڪهڙي حقيقت آهي؟ پر اها ڳالهه به پنهنجي جڳهه تي مسلم آهي ته هن ڪائنات جو وجود وقت سان ٻڌل آهي. ازانسواءِ جيئن ته سندس وجود اسان لاءِ خارجي آهي، ان ڪري سندس پورو وجود مشڪوڪ ٿي سگهي ٿو. مطلب ته شيون وقت اندر ڪيئن موجود رهن ٿيون، ان ڳالهه کي پوريءَ ريت سمجهڻ لاءِ اسانکي هڪ اهڙي مخصوص وجود جي تلاش ڪرڻي پوندي جيڪو ٻئي هرلحاظ کان مستثنيٰ هجي. صرف اهڙيءَ صورت ۾ اسين دورانِ وقت سان سڌيءَ طرح لهه وچڙ ۾ اچي سگهون ٿا. جيستائين اسانجي آڏو موجود شين جي ادراڪ جو تعلق آهي ته ظاهر آهي ته اهو خارجي ۽ سطحي قسم جو آهي، ليڪن ان جي برعڪس اسانجي پنهنجي ذات جو ادراڪ داخلي هئڻ کانسواءِ وڌيڪ ڳوڙهو ۽ عميق آهي. ان جو مطلب اهو ٿيو ته شعوري مشاهدو ئي هڪ اهڙي شيءِ آهي جنهن جي ذريعي اسين مطلق حقيقت سان سڌوسنئون تعلق ۾ اچون ٿا. لهٰذا شعوري مشاهدي جي تجزيي منجهان ئي ان ڳالهه

جي پوري خبر پئجي سگهي ٿي تہ آخر وجود جي ڪهڙي حقيقت آهي؟ هتي سوال پيدا ٿو ٿئي تہ پلا جڏهن آءٌ پنهنجي شعوري مشاهدي تي نظر وجهان ٿو تہ مونکي ڇاٿو معلوم ٿئي؟ برگسان هن سوال جو جواب هنن لفظن ۾ ڏنو آهي:

”مان هڪڙي ڪيفيت مان گذرڻ کان پوءِ ٻي ڪيفيت ۾ داخل ٿيان ٿو. مونکي يا تہ گرمي محسوس ٿئي ٿي يا سردي، مان خوش آهيان يا غمگين. مان ڪو ڪم ڪريان ٿو يا ڪجهہ نٿو ڪريان. مان پنهنجي چوڌاري نظر ڦيرايان ٿو يا وري ٻي ڪنهن سوچ ۾ گم ٿي وڃان ٿو. مطلب تہ اهي هڪ قسم جا احساسات، جذبات، ارادا ۽ خيالات آهن، جيڪي منهنجي وجود کي ڇڻ تہ ورهائي ڇڏين ٿا ۽ پنهنجي رنگ ۾ رڱي ڇڏين ٿا. ٻين لفظن ۾ ائين کڻي چئجي تہ اسين لڳاتار بدلجندا رهون ٿا. اسانجي اندر يعني باطن ۾ ڪا شيءِ ساڪن ڪونهي. جيڪي ڪجهہ آهي اهو هڪ قسم جي مسلسل حرڪت آهي يا ڪيفيت جي اڻ کٽ رد و بدل آهي، يا اهو هڪ اهڙو مدامي وهڪرو آهي جنهن جي نہ ڪا منزل مقرر آهي ۽ نہ مقام، ليڪن مسلسل تغير جي تقاضا موجب وقت جو اثبات لازمي آهي، يا ائين کڻي چئجي تہ وقت کانسواءِ مسلسل تغير و تبدل جو تصور محال آهي. اهڙيءَ طرح اسان کي پنهنجي باطني مشاهدي منجهان اهو معلوم ٿئي ٿو تہ ذاتي شعور ۽ ان جو وجود وقت سان وابستہ آهن، ليڪن شعوري مشاهدي جو بغور جائزو ان حقيقت جو انڪشاف پڻ ڪري ٿو تہ داخلي زندگيءَ ۾ خوديءَ جو رخ داخل کان خارج طرف ٿئي ٿو. ٻين لفظن ۾ ائين چئي سگهجي ٿو تہ سندس ٻہ پهلو آهن. فعلي (Efficient) ۽ قدرتي (Appreciative). پهرين جو واسطو هميشہ مڪاني دنيا سان پوي ٿو. ازانسواءِ اهو جماعتي نفسيات جو پڻ موضوع آهي، جيڪا اسانجي روزمره جي عملي زندگيءَ جو جائزو وٺي ٿي، يعني جتي اسانجو واسطو شين جي خارجي

نظام سان پوي ٿو. لهٰذا هڪ طرف اهي شيون اسانجي گذرندڙ
شعوري ڪيفيتن جي تعين جو باعث بڻجن ٿيون، ته ٻئي طرف
انهن جي اثر ڪري اهي ڪيفيتون مڪاني لحاظ کان اسانکي
هڪ ٻئي کان ڌار نظر اچن ٿيون. جيتوڻيڪ اهڙيءَ صورت ۾
انسان جي هستي پنهنجو پاڻ کان بيگانه ۽ بي تعلق ٿي پوي
ٿي، مگر بحيثيت مجموعي پنهنجي وحدت کي برقرار رکي
ٿي، ۽ پنهنجي هستيءَ جو انڪشاف چند مخصوص ڪيفيتن جي
هڪ سلسلي جي صورت ۾ ڪري ٿي. مطلب ته فعال پهلوءَ
سان منسلڪ وقت کي اسين طويل يا مختصر ڪوئي سگهون
ٿا، ۽ ان ڪري ڪيس مڪان کان ڌار ڪرڻ مشڪل ٿيو
پوي. اهو ئي سبب آهي جو وقت جو تصور هميشه هڪ اهڙي
سڌي ليڪ وانگر ڪري سگهجي ٿو، جيڪا مڪاني نقطن تي
مشتمل آهي ۽ جنهن جا نقطا هڪ ٻئي لاءِ اهڙي خارجي حيثيت
رکن ٿا، جهڙيءَ طرح ڪنهن سفر دوران منزلون. ليڪن
برگسان جو چوڻ آهي ته اهو وقت حقيقي نا ي، يعني مڪاني
وقت حقيقي وجود جي نشاندهي ڪرڻ کان قاصر ٿئي ٿو. ليڪن
شعوري مشاهدي جو گهرو جائزو ان حقيقت ڏانهن اشارو ڪري ٿو
ته انسان جي هستيءَ جو هڪ ٻيو به پهلو آهي جنهن کي اسين قدرآشنا يا
قدري پهلو ڪوٺيون ٿا، يا ٻين لفظن ۾ اهو هڪ قسم جي بصيرت
جو حامل آهي، مگر اسان عام طور جن حالتن ۾ رهون ٿا،
انهن جي تقاضا آهي ته اسين شين جي خارجي نظام ڏانهن زياده
متوجه رهون. ان جو نتيجو اهو ٿو نڪري جو اسين قدري
پهلوءَ کان بنهه اڻ واقف رهجي وڃون ٿا. ازانسواءِ خارجي شين
سان لڳاتار لهه وچڙ ڪري، اسانجي هستيءَ جي انهيءَ پهلوءَ تي
هڪ قسم جو پردو يا حجاب چڙهي وڃي ٿو ۽ اهڙيءَ طرح
اسين ڪائنس بيگانه بڻجي وڃون ٿا. مگر وري به جڏهن اسين
گهري غور و فڪر وارن لمحن ۾ هوندا آهيون ۽ اسانجي هستيءَ
جو فعلي پهلو تعطل ۾ هوندو آهي، تڏهن اسين پنهنجي ذات جي

عميق گهرائين تائين پهچي ويندا آهيون، بلڪ تڏهن اسين مشاهدي جي حقيقي مرڪز تائين رسائي حاصل ڪري وٺندا آهيون. هائي ٿئي ٿو ته عميق انا جي انهيءَ زندگيءَ دوران شعور جون مختلف ڪيفيتون هڪ ٻئي سان گڏجي يعني رلجي ملجي وڃن ٿيون. لهٰذا سندس وحدت هڪ جيئري جي وحدت جهڙي آهي، يعني جيڪو پنهنجن ابن ڏاڏن کان ملندڙ مشاهدن ۽ وارداتن جو اهڙيءَ ريت حامل آهي؛ جو انهن جي حيثيت هڪ مجموعي جي ناهي، بلڪ اها هڪ اهڙي وحدت آهي جنهن جو هر مشاهدو ڪُل ۾ سرايت ڪيل نظر اچي ٿو. مطلب ته اهڙي ذات انا جي مجموعي ڪيفيتن جو ڳاڻيٽو ڪرڻ بي معنيٰ آهي، ڇو ته فعلي انا جي برعڪس هن صورت ۾ انا جي عناصرن جي ڪثرت سراسر صفاتي نوعيت جي ٿئي ٿي. ٻين لفظن ۾ هيئن ڪٿي چئجي ته هتي رڳو تبديليءَ ۽ حرڪت سان واسطو پوي ٿو، ۽ اها تبديلي يا حرڪت ٻئي ناقابلِ تجزيه ٿين ٿا، جاڪاڻ ته سندن جُزا اڳيئي هڪ ٻئي سان ڳنڍيل هوندا آهن ۽ اهي سراسر غير سلسليوار نوعيت جا ٿين ٿا. مطلب ته انا جي قدري پهلوءَ مطابق سمورو وقت هڪ واحد "گهڙي" آهي. مگر انا جو فعلي پهلو مڪاني دنيا سان رابطي دوران ان واحد گهڙيءَ کي ڪثرت جي هڪ سلسلي يعني "گهڙين" ۾ اهڙيءَ ريت تقسيم ڪري ڇڏي ٿو، جئن ڪنهن مالها ۾ پيل موتيءَ جا داڻا. هائي اهو آهي خالص وقت جو تصور جيڪو مڪان کان قطعي پاڪ آهي. قرآن شريف پنهنجي سادي مگر بليغ انداز ۾ وقت جي سلسليوار پهلوئن طرف هن طرح اشارو ڪيو آهي:

و توڪل على الحى الذي لا يموت وسبح بحمده
و ڪفي به، بذنوب عباده خبيراه، الذي خلق السمٰوات
و الارض و ما بينهما في ستة ايام ثم استوىٰ
على العرش (ج) الرحمٰن.... (٢٥:٥٨-٥٩)

توهين مٿس ڀروسو رکو، اهوئي هميشه زنده آهي ۽ ڪيس ڪڏهن به موت نٿو اچي. توهين سندس واکاڻ ڪريو، ۽ اهوئي پنهنجي ٻانهن جي گناهن کي ڄاڻي ٿو. بيشڪ اهوئي آهي جنهن آسمان ۽ زمين، ۽ جيڪي سندن وچ ۾ آهي، تن کي ڇهن ڏينهن ۾ پيدا ڪيو. ان کان پوءِ هو عرش تي ويٺو. اهوئي ٻاجهه وارو آهي.

الاّ واحدة ؕ انا كل شيءٍ خلقنٰه بقدرٍ وما امرنا الاّ واحدةٌ كلمحٍ بالبصر. (٤٩:٥٤)

بيشڪ اسان سڀني شين جي تقدير مقرر ڪئي آهي. اسانجو هڪڙو ئي حڪم آهي ۽ ان جو مثال اک ڇنڀ جهڙو آهي.

هاڻي ان لحاظ کان ڏٺو وڃي ته حرڪت جو خارجي مشاهدو جنهن جو اظهار تخليقي عمل دوران ٿئي ٿو، يا ٻين لفظن ۾ جنهن کي اسين ڪائنات جو عقلي جائزو به چئي سگهون ٿا، اهو هزارها سالن تي مشتمل نظر اچي ٿو. قرآن شريف يا عهدنامهٔ عتيق (Old Testament) موجب جو خدا جي هڪڙي ڏينهن کي هزارها سالن جي برابر قرار ڏنو ويو آهي، ان جو به اهوئي سبب آهي. وري هڪ ٻئي لحاظ کان ڏٺو وڃي ته تخليق جو اهو عمل جيڪو هزارها سالن تي مشتمل آهي، ساڳئي وقت هڪ واحد ۽ ناقابلِ تجزيه عمل پڻ آهي، ۽ اهڙو تيز آهي جهڙو اک ڇنڀ جو عمل. مگر هن سلسلي ۾ هڪ مشڪل هيءَ به آهي ته خالص وقت جي باري ۾ اهو اندروني تجربو لفظن ۾ بيان ڪري نٿو سگهجي، ڇو ته اسان جي ڳالهائڻ واري ٻوليءَ ۾ رڳو فعلي اڻا جي سلسليوار وقت جو تصور آهي. هتي هڪ مثال ذريعي شايد هن ڳالهه جي وضاحت ڪري سگهجي،

طبي سائنس جي چوڻ مطابق ڳاڙهي رنگ جي نظر اچڻ جو سبب لهري حرڪت جي تيزي آهي، ۽ ان صورت ۾ سندس ارتعاش (Frebuency) جي رفتار چار ڪرب يا چار سؤ ارب في سيڪنڊ هوندي آهي. هاڻي سمجهو ته توهين سندس خارجي مشاهدو ۾ لک ارتعاش في سيڪنڊ جي حساب سان ڪري رهيا آهيو، جيڪا روشنيءَ جي ادراڪ جي آخري حد آهي، انهيءَ حساب سان توهان ڪي پوري ڳاڻيٽي دوران ڇهه هزار سالن کان به مٿي عرصو لڳڻ گهرجي. مگر عملي زندگيءَ ۾ توهان پنهنجي ذهني عمل جي هڪ لحظي دوران لهري حرڪت جي هيڏي ساري ارتعاش جو ادراڪ ڪري سگهندا آهيو، حالانڪ عملي طور ان جو تخمينو لڳائڻ به ناممڪن آهي. مطلب ته اهڙيءَ طرح اسانجو ذهن تواتر (Succession) جي عمل ڪي مدت (Duration) ۾ تبديل ڪري ڇڏيندو آهي. ٻين لفظن ۾ هيئن چئي سگهجي ٿو ته قدري انا، فعلي انا جي اصلاح جو سبب بڻجي ٿي، ڇو ته اها قدري انا ئي آهي جيڪا زمان و مڪان جي ننڍڙين تبديلين يعني ”آن“ و ”اين“، جيڪي فعلي انا جي لاءِ اٽل آهن، تن کي هڪ ڪُل جو روپ ڏئي ٿي ۽ کين اسانجي شخصيت ۾ مدغم ڪري ڇڏي ٿي. ان جو مطلب اهو ٿيو ته اسانجي شعوري مشاهدي جي عميق تجزيي مطابق، خالص وقت جدا جدا ۽ پوئتي موٽندڙ لحظن (Instants) جو هڪ سلسلو ناهي، بلڪ اهو هڪ ”نامياتي ڪُل“ (Organic Whole) آهي جنهن ۾ ماضي پٺتي رهجي ڪونه ٿو وڃي، مگر ساڻس گڏ حرڪت ڪري ٿو ۽ سندس حال سان وابسته آهي. اهڙيءَ طرح سندس مستقبل، اڳيان ايندڙ منزل ناهي جنهن تائين پهچڻو آهي، بلڪ مستقبل جو مطلب آهي ته اسانجي آڏو هڪ واضح ۽ ڪليل امڪان موجود آهي. قرآن شريف ۾ وقت جي انهيءَ تصور يعني نامياتي ڪُل کي تقدير جو نالو ڏنو ويو آهي. مگر بدقسمتيءَ سان اسلامي دنيا اندر يا اسلامي دنيا کان ٻاهر انهيءَ

مفهوم سمجهڻ ۾ سخت غلط فهميون لاحق ٿيون آهن. دراصل تقدير اهڙي وقفي جو نالو آهي جنهن جي امڪانات جو انڪشاف اڃا باقي آهي. اهو اهڙو وقت آهي جيڪو علت و معلول جي قيد کان آجو آهي، هونئن به علت و معلول جي شڪل منطقي تصورات جي پيداوار آهي. مختصر لفظن ۾ ائين ڪٺي چئجي ته انهيءَ وقت کي اسين رڳو محسوس ڪري سگهون ٿا، باقي نه ته ان جو تصور ڪري سگهجي ٿو ۽ نه وري سندس حساب يا اندازو لڳائي سگهجي ٿو. هتي جيڪڏهن اهو سوال پڇيو وڃي ته آخر شهنشاه همايون ۽ ايران جو شاه طهماسپ ڪيئن هڪ ٻئي جا همعصر هئا، ته ظاهر آهي ان حقيقت جي ڪا علت پيش ڪري نه ٿي سگهجي. وڌ ۾ وڌ اهو چئي سگهجي ٿو ته مطلق حقيقت جي ماهيت ئي اهڙي آهي جو سندس تڪوين (becoming) جي لامحدود امڪانات منجهان، اهي به امڪان جن کي شاه طهماسپ ۽ شهنشاه همايون جو نالو ڏنو ويو آهي، گڏ واقع ٿيا آهن. مطلب ته تقدير جي حيثيت ۾ وقت شين جي اصليت کي واضح ڪري ٿو. قرآن شريف جو پڻ هن سلسلي ۾ ارشاد آهي:

”اسان ئي هر شيءِ کي پيدا ڪيو آهي ۽ سندس تقدير مقرر ڪئي آهي، ليڪن ڪنهن به شيءِ جي تقدير جو مطلب قسمت جي ڪنورتا نه آهي، جنهن جي ذميواري هڪ ٻيروني قوت تي اڇلي ڇڏجي. بلڪ اها شيءِ جي اندروني وسعت آهي يا ائين ڪٺي چئجي ته تقدير انهن قابلِ حصول امڪانات جو نالو آهي جيڪي سندس وجود جي گهراين ۾ موجود آهن. وري اهي امڪانات اهڙا آهن جيڪي سواءِ ڪنهن ٻيروني دٻاءَ جي پنهنجو پاڻ هڪ ترتيب مطابق وجود ۾ اچن ٿا. لهٰذا مدت کي نامياتي وحدت ڪوٺڻ جو اهو مقصد هرگز ناهي ته ڪو سڀئي واقعات ٺهيل ٺڪيل صورت ۾ حقيقت جي بطن اندر اڳيئي موجود

آهن، ۽ جتان اهي هڪ هڪ ٿي اهڙيءَ طرح هيٺ ڪري هيا آهن جئن ساعتي شيشي مان واريءَ جا داڻا هيٺ ڪرندا آهن. سچ پچ جيڪڏهن وقت جي نوعيت حقيقي آهي ۽ وقت مان مراد ساڳئي قسم جي لمحات جو وري وري موٽي اچڻ ناهي، ڇو ته اهڙيءَ صورت ۾ اسانجو شعوري تجربو هڪ دوکي ۽ فريب کانسواءِ ٻيو ڪجهه نه رهندو: ته پوءِ مطلق حقيقت جي زندگيءَ جو هر لمحو پنهنجي اصليت رکي ٿو. ازانسواءِ ڪائنات هر گهڙيءَ هڪ نئين قسم جي ڳالهه يا نئين قسم جو واقعو سرزد ٿئي ٿو، جنهن جي اسان قطعاً اڳڪٿي ڪري نه ٿا سگهون. قرآن پاڪ جو ارشاد آهي:

"ڪُلَّ يومٍ هو في شانٍ" يعني هر روز هو هڪ نئين ڪم ۾ "رڌل آهي". گويا حقيقي وقت واري زندگي سلسليوار وقت کان بلڪل آزاد آهي ۽ اها هڪ اهڙي زندگي آهي جيڪا هر گهڙي تخليق ۾ مشغول آهي، سندس هر عمل اصلي هئڻ کانسواءِ مڪمل طور آزاد پڻ آهي. درحقيقت تخليق جو فعل آزاديءَ جو فعل آهي ۽ تخليق تڪرار جو ضد آهي، ڇو ته تڪرار ميڪانيڪي عمل جي خاصيت آهي. اهو ئي سبب آهي جنهن ڪري زندگيءَ جي تخليقي عمل کي ميڪانيت جي حوالي سان سمجهڻ ۽ سمجهائڻ ناممڪن آهي. هونئن به سائنس جو مقصد تجرباتي يا مشاهداتي يڪسانيت تلاش ڪرڻ آهي، ٻين لفظن ۾ سائنس جو مقصد انهن قاعدن جي تلاش آهي جيڪي ميڪانيڪي تڪرار جو باعث آهن. زندگيءَ ۾ گهڻو ڪجهه خود بخود ٿئي ٿو ۽ اهو احساس ايڏو شديد ٿئي ٿو جو سندس مرڪز متعين ڪرڻ مشڪل ٿيو پوي، ان ڪري زندگي لزوميت جي قيد کان بلڪل آزاد آهي. اهو ئي سبب آهي جنهن ڪري سائنس زندگيءَ جي اپٽار ڪري نه ٿي سگهي. ڀلي جيڪڏهن علم حياتيات جا ڄاڻو زندگيءَ جي ميڪانيڪي تشريح پيش ڪن ٿا،

۽ اُن جو سبب اهو آهي ته سندس مطالعو زندگيءَ جي ادنيٰ شڪلين تائين محدود آهي، جن جو عمل واقعي ڪنهن حد تائين ميڪانيڪي عمل سان مشابهت رکي ٿو. پر جيڪڏهن اهو حياتيات جو ڄاڻو زندگيءَ جو مطالعو صرف پنهنجي ئي ذات جي حوالي سان ڪري، يعني اهو ڏسي ته سندس اندر ۾ زندگيءَ جو انڪشاف ڪيئن ٿو ٿئي، يا هن جو ذهن ڪهڙيءَ ريت ڪنهن ڳالهه جو آزادانه انتخاب ڪري ٿو ۽ وري ان کي رد به ڪري سگهي ٿو، يا هو پنهنجي سوچ ۾ ڪيڏو آزاد آهي، يا هو پنهنجي ماضي ۽ حال جو ڪيئن جائزو وٺي ٿو، يا هو ڪهڙيءَ ريت پنهنجي مستقبل کي متحرڪ تصور ڪري سگهي ٿو؛ ته اهي سڀ ڳالهيون کيس ان حقيقت جو يقين ڏيارڻ لاءِ ڪافي آهن ته زندگيءَ کي سمجهڻ لاءِ ميڪانيڪي تصورات بلڪل ڪافي ۽ اڻ پورا آهن.

مطلب ته هيءَ ڪائنات اسانجي شعوري مشاهدي وانگر هڪ آزاد ۽ تخليقي حرڪت آهي. پر سوال هي آهي ته ڪنهن لوس ۽ متحرڪ شيءِ جي موجودگيءَ کانسواءِ حرڪت جو تصور ڪيئن ٿو ڪري سگهجي؟ ان جو جواب هي آهي ته خود شيءِ جو تصور بنيادي حيثيت نٿو رکي، بلڪ اهو خود ماخوذ آهي. اسين حرڪت منجهان ته شين جو وجود ثابت ڪري سگهون ٿا، مگر غيرمتحرڪ شين منجهان حرڪت جو اثبات ڪري نٿا سگهون. فرض ڪريو ته مادي جي باري ۾ اسين ڊيموڪرائٽس (Democritus) جي ايٽمن وارو تصور قبول ڪري رهيا آهيون، يعني ايٽم ئي اصل حقيقت جي نمائندگي ڪن ٿا؛ ته اهڙيءَ صورت ۾ به اسانکي انهن ايٽمن کي حرڪت سان همڪنار ڪرڻ لاءِ اهو سمجهڻو پوندو ته منجهن حرڪت ٻاهران داخل ٿي آهي، ڇاڪاڻ جو اهي ايٽم بذات خود حرڪت کان عاري هوندا. ان جي برعڪس جيڪڏهن اسين حرڪت کي اصل حقيقت

ڪري تسليم ڪريون، ته پوءِ ان صورت ۾ ساڪن يا غيرمتحرڪ شين جو وجود آسانيءَ سان ثابت ڪري سگهجي ٿو. اهو ئي سبب آهي جو طبعي سائنس هر شيءِ کي حرڪت ۾ تحليل ڪري ڇڏيو آهي، ۽ جديد سائنس جي چوڻ مطابق ايٽم "بجليدار شيءِ" نه آهي بلڪ خود "بجلي" آهي. اهڙيءَ ريت جڏهن اسين سڌيءَ ريت شين جو مشاهدو ڪريون ٿا، تڏهن پتو پوي ٿو ته ڪنهن به شيءِ جون ڪي قطعي حدون يا ڪا شڪل مقرر ٿيل ڪونهي. ڇاڪاڻ ته سڌي سنئين مشاهدي جو مطلب آهي تسلسل، ۽ اهو تسلسل اهڙو آهي جيڪو هر قسم جي امتياز ۽ نشان ڪان بالاتر آهي. درحقيقت جن کي اسين شيون ڪوٺيون ٿا، اهي فطرت جا متواتر واقعات آهن، ليڪن اسانجو فڪر ڪين مڪاني نوعيت بخشي ٿو، ۽ پنهنجي عملي غرض خاطر ڪين هڪ ٻئي ڪان ڇني ڌار ڪري ٿو. ان ڪري هيءَ ڪائنات جيڪا ڏسڻ ۾ شين جو هڪ مجموعو يا ميڙ نظر اچي ٿي، ڪو ٺوس جسم ناهي جيڪو ڪنهن پولار ۾ رکيل هجي. گويا ڪائنات هڪ شيءِ ناهي، بلڪ هڪ عمل آهي. البت جئن برگسان چيو آهي ته فڪر سلسليوار نوعيت جو آهي، تنهنڪري فڪر، حرڪت جو جائزو صرف ان صورت ۾ وٺي سگهي ٿو، جڏهن حرڪت جو تصور ساڪن نقطن جي هڪ سلسلي جي صورت ۾ ڪيو وڃي. ٻين لفظن ۾ اهو فڪر جو ئي ڪارنامو آهي جو پنهنجي ساڪن تصورات جي مدد سان سراپا متحرڪ حقيقت کي به غيرمتحرڪ سلسلي جي صورت ڏئي ڇڏي ٿو. مگر جئن ته ان سلسلي جي غيرمتحرڪ حصن ۾ تواتر ٿئي ٿو ۽ اهي هڪ ئي وقت موجود ٿين ٿا، لهذا زمان و مڪان جا تصورات جنم وٺن ٿا.

مطلب ته برگسان جي چوڻ مطابق مطلق حقيقت آزاد، ناقابل تعين ۽ تخليقي هجڻ ڪان سواءِ هڪ زنده متحرڪ پڻ آهي.

آها هڪ اهڙي مشيت آهي جنهن کي فڪر، مڪاني نوعيت بخشي ٿو ۽ سندس مشاهدو ڪثرتِ اشيا جي صورت ۾ ڪري ٿو. هتي برگسان جي نظريي جو پوريءَ ريت تنقيدي جائزو وٺڻ ته ناممڪن آهي، البت ايترو ضرور چئبو ته سندس حياتيت (Vitalism) جي انتها فڪر ۽ مُشيت جي هڪ اهڙي ٿنويت تي ٿي آهي، جو منجهس ڪنهن به قسم جي مفاهمت جي گنجائش نه رهي آهي. برگسان جي انهيءَ نتيجي اخذ ڪرڻ جو هي سبب آهي ته فڪر جي باري ۾ سندس نظريو جُزوي نوعيت جو آهي. سندس راءِ مطابق فڪر جو ڪم شين کي مڪاني حيثيت ڏيڻ آهي. وري جڏهن ته فڪر جو واهپو مادي شين سان رهي ٿو، ان ڪري سندس اڏو ميڪانيڪي ڳالهيون ئي موجود آهن. ليڪن آءٌ پهرئين ليڪچر ۾ اهو واضح ڪري چڪو آهيان ته فڪر گهري حرڪت جو مالڪ پڻ آهي. ائين واقعي آهي ته هڪ طرف فڪر مطلق حقيقت کي ساڪن جُزن ۾ تقسيم ڪري ٿو، ليڪن فڪر جو اصلي ڪم مشاهدي جي مختلف سطحن کي نظر ۾ رکي، موزون مقولات جي انتخاب ذريعي مشاهدي جي مختلف عناصرن کي ترتيب ڏيڻ آهي. لهٰذا فڪر به زندگيءَ وانگر نامياتي قسم جو آهي. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته جيڪڏهن زندگيءَ جي حرڪت مان مراد نامياتي نشو و نما آهي، ته ان جو مطلب اهو ٿيندو ته زندگي مختلف مرحلن تي مشتمل هڪ ترقي پذير ميلاپ آهي، ڇاڪاڻ ته هوئڻ انهيءَ ميلاپ ڪانسواءِ سندس نامياتي نشوو نما ٿي ڪونه ٿي سگهي. ليڪن نشوو نما جو دارو مدار هميشه ڪنهن مقصد يا غايت سان وابسته هوندو آهي ۽ مقصد ڪهڙو به هجي اهو وري فڪر جي عمل و دخل جو محتاج هوندو آهي. ٻين لفظن ۾ ائين ڪٿي چئجي ته جيڪڏهن ڪوبه مقصد سامهون ڪونهي ته فڪر جو عمل و دخل پڻ ناممڪن آهي. اهوئي سبب آهي جو شعوري مشاهدي يا تجربي اندر زندگي ۽ فڪر ٻئي پاڻ ۾

ميلي جُلي هڪ وحدت جي صورت اختيار ڪندا آهن. انڪري فڪر پنهنجي اصليت جي لحاظ کان زندگيءَ وانگر آهي. ليڪن برگسان جي چوڻ مطابق جڏن ته زندگيءَ جي اڳتي واڌ هڪ قسم جي ڪاه يا ٻَيچ وانگر آهي، انڪري زندگيءَ جي تخليقي آزاديءَ دوران سندس رهنمائي لاءِ مقصد جو ڪوبه تررو موجود نه هوندو آهي. اهڙيءَ صورت ۾ زندگيءَ جي ڪا مدعا ڪونه ٿي ٿئي، بلڪ زندگي پنهنجي ليکي يا بي راهه ۾ ڇُڙواڳ ٿئي ٿي، جنهنڪري سندس ڪنهن به رويي جي پيشگوئي ڪري نه سگهبي آهي. درحقيقت هتي پهچڻ کان پوءِ اسانکي خبر پوي ٿي ته شعوري مشاهدي بابت برگسان جو تجزيو ڪيترو نه اڻ پورو آهي. هوندي به برگسان شعوري مشاهدي کي ماضيءَ سان وابسته سمجهي ٿو ۽ حال ۾ به ماضيءَ جي ڪارفرمائي ۽ عمل دخل کي تسليم ڪري ٿو. هو بهرحال ان حقيقت کي ڀانجي وڃي ٿو ته شعور جي وحدت جو هڪ پهلو اهڙو به آهي جيڪو مستقبل سان وابسته آهي. دراصل زندگي ڌيان يا توجه مان پيدا ٿيندڙ اعمالن جو هڪ سلسلو آهي، ۽ توجه جو ڪوبه عمل مقصد کان خالي ٿي نه ٿو سگهي. ٻين لفظن ۾ توجه جو هرعمل ڪنهن نه ڪنهن مقصد سان ضرور لاڳاپيل هوندو آهي، پوءِ ان مقصد جي حيثيت شعوري هجي يا غيرشعوري. حد ته اها آهي جو اسان جي ادراڪ جو عمل به ڪنهن نه ڪنهن فوري مفاد يا مقصد تحت سرزد ٿئي ٿو. فارسيءَ جي شاعر عُرفيءَ، انساني ادراڪ جي هن پهلوءَ بابت ڪيڏو نه سٺو چيو آهي:

ز نقص تشنه لبي دان بعقل خويش مناز،
دلت فريب گداز جلوه سراب نخورد.

[يعني جيڪڏهن تنهنجي دل رُڃ جو دوکو نه کاڌو
ته ان صورت ۾ تون پنهنجي عقل تي ناز نه ڪر.
ڇاڪاڻ ته تنهنجو ان دوکي کان آجو هجڻ پڌائي ٿو
ته توکي اڃ گهٽ هئي]

شاعر جو مطلب آهي ته جيڪڏهن واقعي توهان کي سخت اُڃ هجي ها، ته پوءِ ريگستان جي واري ضرور توهان کي هڪ ڍنڍ جي صورت ۾ نظر اچي ها. توهان کي رڃ تي پاڻيءَ جو گمان نه ٿئي، اهو ڇڏائي ٿو ته توهان ۾ سچ پچ اُڃ جي ڪمي هئي. ٻين لفظن ۾ ان جو مطلب اهو ٿيو ته جيڪڏهن ڪا شيءِ توهان کي اُئين ڏسڻ ۾ اچي ٿي، جئن اها درحقيقت آهي، ان جو سبب هي آهي ته توهين ان شيءِ کي ٻيءَ شڪل ۾ ڏسڻ نه ٿا گهرو. اهڙيءَ طرح ثابت ٿيو ته مقصد يا غايت، پوءِ ساندس حيثيت شعوري هجي يا لاشعوري، ٻنهي صورتن ۾ اسانجي شعوري مشاهدي لاءِ ناجي پيٽي جو ڪم ڏئي ٿو، ليڪن مقصد جو تعلق مستقبل سان هوندو آهي يا هيئن ڪٿي چئجي ته مقصد ڪانسواءِ مستقبل جو تصور ڪري نه ٿو سگهجي. اها ڳالهه صحيح آهي ته ماضي، حال ۽ موجود ۾ ڪارفرما ٿئي ٿو، مگر ان جو اهو مطلب نه وٺڻ گهرجي ته ڪو اسانجو شعور محض ماضيءَ جي ڪارگذاري آهي. درحقيقت مقصد جي موجودگي شعور کي مستقبل - آشنا بنائي ٿي. ٻين لفظن ۾ اسانجا مقصد نه رڳو اسانجي موجوده حالتن جي تعمير ڪن ٿا. بلڪ مستقبل جي نشاندهي ٻڻ ڪن ٿا. اجا به ائين ڪٿي چئجي ته اهي اسانجا مقصد ئي آهن جيڪي زندگيءَ کي اڳتي وڌائيندا رهن ٿا. اهڙيءَ طرح ايندڙ حالتن تي اثرانداز ٿين ٿا ۽ هڪ قسم جي پيش بينيءَ جو ڪم ڏين ٿا. هوئڻ به ڪنهن مقصد تحت اڳتي وڌڻ جو مطلب آهي ته اسين ان شيءِ ڏانهن وڌي رهيا آهيون، جيڪا گهربل آهي. مطلب ته اسانجي موجوده شعوري ڪيفيت ۾ ماضيءَ ۽ مستقبل ٻنهي جو عمل دخل آهي، ۽ ان ڪري برگسان جي اها راءِ ته مستقبل سراسر غير متعين آهي، صحيح نه آهي. حالانڪ اهوئي سبب آهي جو توجه جي حالت ۾ اسانجو شعور حافظي ۽ تخيل ٻنهي تي مشتمل هوندو آهي. لهٰذا شعوري مشاهدي جي تمثيل مان پتو پوي ٿو ته مطلب حقيقت هڪ اهڙي ئي بصيرت

قوتِ حيات نہ آهي، جيڪا فڪر جي روشنيءَ کان قطعاً محروم هجي، بلڪ برعڪس ان جي مطلق حقيقت جي ماهيت سراسر غايتي نوعيت جي آهي.

بهرحال برگسان مطلق حقيقت جي غايتي نوعيت کان انڪار ڪري ٿو، ڇو تہ غايت جي ڪري وقت غير حقيقي ٿيو پوي. هو چوي ٿو تہ مطلق حقيقت لاءِ مستقبل جو دروازو هميشه کليل رهڻ گهرجي، ڇو تہ هوڻ نہ سندس آزادي قائم رهي سگهي ٿي ۽ نہ خلاقي. ان ڳالهہ ۾ ڪو شڪ ناهي تہ جيڪڏهن غايت مان مراد هڪ اهڙو سيٽيل منصوبو ورتو وڃي جيڪو اڳ ۾ تيار ٿي چڪو آهي، تہ پوءِ ان صورت ۾ واقعي وقت جو وجود باطل يا غير حقيقي ٿيو پوي. ازانسواءِ ان جو مطلب اهو ٿيندو تہ هيءَ ڪائنات هڪ ازلي ۽ ابدي منصوبو آهي، جيڪو اڳ ۾ موجود هيو ۽ هينئر وقت جي لحاظ کان صرف دُهرائجي رهيو آهي. يعني منجهس ڪنهن بہ واقعي يا حادثي جي جڳهہ منڍ کان وٺي مقرر آهي، البت صرف ايترو آهي تہ اهي واقعا پنهنجي پنهنجي واري جو انتظار ڪري رهيا آهن، ۽ وقت جي وهڪري يعني تاريخ ۾ انهيءَ نسبت سان رونما ٿين ٿا. ٻين لفظن ۾ ائين ڪٿي چئجي تہ سڀ ڪجهہ ازل کان وٺي موجود آهي، باقي رهيو سوال واقعات جي ترتيب جو، سو اهو بہ ازلي ۽ ابدي قالب جو هڪ ٻنڌڻ آهي. ليڪن هيءُ سڄو نظريو تقريباً ڪائنات جي ميڪانيڪي نظريي جهڙو آهي، ۽ اهو نظريو اسين اڳ ۾ رد ڪري چڪا آهيون. درحقيقت هيءُ ماديت جو هڪ اهڙو لڪيل يا ڍَڪيل نظريو آهي، جنهن ۾ قسمت يا تقدير کي سخت جبريت جو هڪ اهڙو روپ ڍڪايو ويو آهي، جو منجهس انساني آزاديءَ جو تہ قلع قمع ڪيو ويو آهي، پر خدا جي اختيار ۾ بہ ڪا شيءِ نہ ڇڏي وئي آهي. هاڻي جيڪڏهن هيءَ دنيا واقعي هڪ اهڙي منزل طرف

وڌي رهي آهي جيڪا اڳ ۾ مقرر ٿيل آهي، ته ان صورت ۾ هيءَ دنيا آزاد ۽ ذميدارانه اخلاقي عوامل جي دنيا رهي نه ٿي سگهي. بلڪ ان صورت ۾ هيءَ دنيا هڪ اهڙي تماشگاهه جي مانند آهي جنهن ۾ ڪو لِڪل هٿ ڪٺ پتلين کي نچائي رهيو آهي. مگر غايت جي باري ۾ اسانوٽ هڪ ٻيو تصور به آهي. اسين پنهنجي شعوري مشاهدي جي دنيا ۾ ڏسي چڪا آهيون ته اغراض و مقاصد جي تشڪيل جو ٻيو نالو زندگي آهي. اهڙيءَ طرح مقاصد جي تبديلي ۽ سندن ڪارفرمائيءَ جو زندگيءَ سان گهرو ۽ گهاٽو سٻنڌ آهي. لهٰذا عقلي زندگيءَ جي غايت مان مراد هروڀرو هڪ ڏورانهين منزل ناهي، بلڪ جئن جئن زندگي پنهنجن طور طريقن سان اڳتي وڌي ٿي ته ان لحاظ کان نوان نوان مقصد متعين ڪرڻا پون ٿا، ۽ اهڙيءَ طرح نون قدرن جي آدرش جو پتو پوي ٿو. اسان جي هر وقت نئين تخليق يعني تڪوين جي صرف اها صورت آهي ته جيڪي ڪجهه اسين آهيون، ان جو خاتمو ايندو رهي. گويا زندگيءَ جي شاهراه موت جي سلسلي وچان گذري ٿي، پر ان جي باوجود منجهس هڪ قسم جو باقاعده تسلسل ضرور موجود آهي. اهو ئي سبب آهي جو جيتوڻيڪ ڪن شين جو جائزو وٺندي کي تبديليون اوچتو ۽ خلافِ توقع معلوم ٿين ٿيون، پر پوءِ به زندگيءَ جي شاهراه جون سڀ منزلون پاڻ ۾ اهڙيءَ طرح ڳنڍيل لڳن ٿيون جڻ ڪنهن نامياتي وجود جا جزا هوندا آهن. ان لحاظ کان هڪ فرد جي زندگيءَ جي روئداد، بحيثيت مجموعي، هڪ قسم جي وحدت آهي ۽ اها واقعات جو هڪ اڻ ٺهڪندڙ ميلاپ يا سلسلو نه آهي. هاڻي جيڪڏهن مقصد مان مراد ڪا اڳ ڇاتل منزل آهي يا مقصد مان مراد ڪا اهڙي ڏورانهين منزل آهي جنهن ڏانهن هيءَ ڪائنات وڌي رهي آهي، ته پوءِ ان صورت ۾ هن دنيا جو هر عمل، يا وقت جي لحاظ کان ڪائنات جي هر حرڪت، ٻئي مقصد کان خالي ٿي پوندا. هونئن به مقصد جي

انهيءَ تصور جو مطلب آهي ته هيءَ ڪائنات اصليت توڙي تخليقي ڪردار ٻنهي کان محروم آهي. جيتوڻيڪ سندس سفر جي پڄاڻي اڳيئي پوءِ غايت تي ٿيڻي ٿي، پر انهن مان هر هڪ غايت کي اچڻو آهي، ۽ اهو ضروري ناهي ته اها غايت شروع ۾ متعين هجي. ان ڪري وقت جي حرڪت يا عمل کي اسان هڪ اهڙي سڌي ليڪ تصور ڪري نه ٿا سگهون، جيڪا شروع ۾ ئي موجود هجي، بلڪ اها ليڪ هميشه معرض وجود ۾ ايندي رهي ٿي يا ائين کڻي چئجي ته اها کليل امڪانات جي سچي پچي تصوير آهي. باقي اسين ڪيس با مقصد ان لحاظ کان چئون ٿا، ڇاڪاڻ ته سندس هر عمل چونڊيل نوعيت جو ٿئي ٿو، ازانسواءِ سندس حال جي تڪميل ۾ ماضيءَ جي حفاظت ۽ دستگيريءَ جو وڏو هٿ آهي. منهنجي نظر ۾ ڪائنات بابت اهو نظريو جنهن مطابق هيءَ ڪائنات هڪ اڳ رٿيل منصوبي جي وقتي اٿلائي آهي، جيترو قرآن شريف نقطهٔ نظر کان بعيد آهي، اوترو ٻي ڪا شيءِ ٿي نه ٿي سگهي. آءٌ هن کان اڳ، ٻه ان ڳالهه ڏانهن اشارو ڪري چڪو آهيان ته قرآن مجيد جي چوڻ مطابق هن ڪائنات ۾ اضافو يا واڌ ممڪن آهي، گويا هيءَ ڪائنات وڌندڙ يعني ارتقا پذير آهي. ٻين لفظن ۾ هيءَ ڪائنات هڪ ٺهيل ٺڪيل شيءِ ناهي، جنهن کي ڪنهن ڪاريگر جُڳن جا جُڳ اڳ ۾ ٺاهي ڇڏيو آهي، ۽ ان ڪانپوءِ اها بي جان مادي جي هڪ ڍير جي صورت ۾ پئي آهي؛ سو به اهڙيءَ طرح جو وقت جو منجهس ڪو عمل دخل ناهي ۽ سندس هئڻ نه هئڻ پئي برابر آهن.

منهنجي خيال ۾ هيٺين اسين هن آيت جو مطلب چڱيءَ ريت سمجهي سگهون ٿا: و هو الذي جعل الليل و النّهار خلفه لمن اراد ان يذّكر او اراد شكورا. يعني اهو الله آهي جنهن ڏينهن ۽ رات کي هڪ ٻئي پٺيان اچڻ لاءِ حڪم ڪيو آهي ته

جئن غور و فڪر ڪندڙ ماڻهو سندس باري ۾ سوچ ويچار
ڪن يا سندس شڪرگذار ٿي رهن، هوندن به جڏهن اسين
پنهنجي اندر ۾ سلسليوار وقت جي انڪشاف تي گهرو غور و خوض
ڪريون ٿا، تڏهن اها ڳالهه سامهون اچي ٿي ته مطلق حقيقت
هڪ اهڙي خالص مدت وانگر آهي جنهن ۾ فڪر، زندگي ۽
مقصد ٿئي گڏجي هڪ نامياتي وحدت جي شڪل اختيار ڪن
ٿا. مگر اهڙيءَ وحدت جو تصور اسين صرف هڪ اهڙي خوديءَ
جي صورت ۾ ڪري سگهون ٿا، جيڪا هر شيءِ تي محيط هجي،
۽ جيڪا هر فرد جي زندگيءَ ۽ فڪر جو حقيقي سرچشمو هجي.
منهنجي خيال ۾ برگسان جي غلطي اها آهي ته هو خالص وقت
کي خوديءَ کان مٿيرو سمجهي ٿو، حالانڪ خالص وقت جو
اسناد خود خوديءَ يا انساني نفس کان ٿئي ٿو. ان کان سواءِ
ڪثرتِ اشيا يا ڪثرتِ واقعات جي سمجهاڻي خالص وقت ذريعي
ٿئي نه ٿي سگهجي. بلڪ اهو هڪ قائم و دائم انا جي بصيرت
جو ڪمال آهي، جيڪا دورانِ وقت جي ڪثرت يعني جيڪا
لامحدود لمحات جي غير مربوط سلسلي کي پڻ هڪ نامياتي
ڪل جي حيثيت ڏئي سگهي ٿي. دراصل محض مدت جو واسطو
خوديءَ سان ٿئي ٿو ۽ خوديءَ جو مطلب ان ڳالهه جي
اهليت پيدا ڪرڻ آهي ته "مان آهيان". مطلب ته صحيح
نموني ۾ صرف اهو زنده آهي جيڪو اهو چئي سگهي ته "مان
آهيان" ان ڪري اهو مان آهيان وارو وجدان ئي آهي جيڪو هن
ڪائنات ۾ ڪنهن شيءِ جو مقام متعين ڪري ٿو. هاڻي چوڻ لاءِ
ته هر انسان چوي ٿو "مان آهيان"، پر ان جو سمورو دارومدار "ذات"
۽ "غير ذات" ۾ امتياز تي آهي. ذات مطلق البت جئن قرآن پاڪ
جو ارشاد آهي ته "غنيٌ عن العالمين" آهي، يعني سندس آڏو
غير ذات جي حيثيت مقابل ذات جي ناهي، ڇو ته ان صورت ۾
غير ذات سان سندس اهڙي ڪا نسبت ٿيو پوي، جهڙي اسانجي
پنهنجي غير سان هوندي آهي. اهوئي سبب آهي جو خدا پاڪ

جي زندگيءَ ۾ هيءَ فطرت، جيڪا پڻ هڪ قسم جي غير ذات آهي، هڪ گذرندڙ لمحي جي حيثيت رکي ٿي. مطلب ته سندس ”مان آهيان“ مستقل بالذات هئڻ کانسواءِ ناقابلِ تجزيه ۽ مطلق نوعيت جو آهي. ان ڪري اهڙيءَ ذات جو ڪامل ۽ مڪمل تصور قائم ڪرڻ ناممڪن آهي، جئن قرآن شريف جو ارشاد آهي: ”ليس ڪمثله شيءَ“، پر ساڳئي هنڌ کيس ”سميع و بصير“ به چاٿايو ويو آهي. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته ذات جي تصور سان سيرت و ڪردار جو تصور لازم و ملزوم آهي. اسانکي اها پڻ خبر آهي ته هيءَ فطرت محض مادي جو ڍير ناهي جيڪو ٻولار ۾ ڪٿي پيو هجي. بلڪ هيءَ ڪائنات واقعات جي جوڙجڪ جو نالو آهي، جيڪا ڏڪ باقاعدي نظام جي پيروي ڪري رهي آهي، ۽ ذاتِ مطلق سان سندس نامياتي سٻنڌ آهي. ٻين لفظن ۾ هيئنئن ڪٿي چئجي ته فطرت کي خدا جي ذات سان اهڙي نسبت آهي، جهڙي انسان کي پنهنجي سيرت يا ڪردار سان آهي. ان ڳالهه کي قرآن مجيد پنهنجي خوبصورت لفظن ۾ ”سنت الله“ ڪوٺيو آهي. بهرحال ارتقا جي موجوده مرحلي تي اسين مطلق انا جي تخليقي عمل بابت اها سمجهاڻي نُي پيش ڪري سگهون ٿا. وري جيتوڻيڪ هر مخصوص لمحي تي ۽ اڳتي حرڪت دوران اهو تخليقي عمل محدود نوعيت جو ٿئي ٿو، پر چاڪاڻ ته سندس نامياتي واسطو هڪ اهڙي هستيءَ سان پوي ٿو جيڪا تخليقي قسم جي آهي، ان ڪري منجهس واڌ يا اضافو ممڪن آهي. ازانسواءِ اهو غير محدود پڻ ٿئي ٿو، چاڪاڻ جو سندس وسعت جي ڪا حد قائم ڪري نه ٿي سگهجي. ٻين لفظن ۾ اهو عمل بالقوه غير محدود آهي باقي بالفعل غير محدود ناهي. مطلب ته هيءَ فطرت هڪ جيئري جاڳندي حقيقت آهي، جيڪا هر لمحي وڌندي ۽ ڦهلبي رهي ٿي. ان کانسواءِ سندس نشو و نما جي ڪا خارجي حد مقرر ڪونهي، البت سندس داخلي حدون ضرور آهن يعني اها مشهود ذات جيڪا منجهس

جاري و ساري آهي ۽ جيڪا سندس اڪيلو سهارو آهي. قرآن شريف جو هن سلسلي ۾ ارشاد آهي: "و ان الیٰ ربک المنتهیٰ". هاڻي ان لحاظ کان ڏٺو وڃي ته اسانکي طبعي سائنس ۾ ٻه هڪ قسم جي نئين روحاني معنیٰ نظر اچي ٿي، ڇو ته ان صورت ۾ فطرت جو علم خدا جي سنت يا عادت جو علم آهي. مطلب ته طرت جو مشاهدو ذاتِ مطلق سان قرب ۽ ويجهڙائيءَ جو ذريعو آهي، ٻين لفظن ۾ اها به عبادت جي هڪ شڪل آهي.

مٿئين بحث مان اهو واضح ڪرڻ مقصود هو ته وقت يا زمان مطلق حقيقت جو هڪ لازمي جُز آهي. هاڻي اسين ميڪٽيگرٽ (Mctaggart) جي ان دليل تي غور ڪريون ٿا جنهن مطابق وري وقت غير حقيقي آهي. ڊاڪٽر ميڪٽيگرٽ جو چوڻ آهي ته وقت ان ڪري غير حقيقي آهي، ڇاڪاڻ ته اسين هر واقعي کي ماضي، حال ۽ مستقبل ڏانهن منسوب ڪري سگهون ٿا. مثلاً اينيءَ (Anne) راڻيءَ جي وفات جو واقعو اسان لاءِ بيشڪ ماضيءَ سان تعلق رکي ٿو، پر ان وقت جي ماڻهن لاءِ اهو واقعو حال سان متعلق هيو ۽ وري ساڳيءَ طرح وليم ثالث (William III) لاءِ اهو مستقبل جو واقعو هيو. ان جو مطلب اهو ٿيو ته ان هڪڙي واقعي ۾ اهي سڀ خصوصيتون موجود آهن جن جو هڪ هنڌ جمع ٿيڻ ناممڪن آهي. مگر هتي اها ڳالهه صاف ظاهر آهي ته هن دليل جو سڄو دارومدار ان مفروضي تي آهي ته سلسليوار وقت ئي حقيقي وقت آهي. هوئن به جيڪڏهن وقت ماضي، حال ۽ مستقبل تي مشتمل آهي، ان جو مطلب اهو ٿيو ته اسين وقت کي هڪ اهڙي سڌي ليڪ تصور ڪري رهيا آهيون جنهن جو ڪجهه حصو اسين طئي ڪري پٺتي ڇڏي چڪا آهيون، ۽ باقي ڪجهه حصو اڃا اڳتي طئي ڪرڻو آهي. هاڻي جيڪڏهن واقعي اها ڳالهه آهي ته پوءِ وقت هڪ زنده ۽ تخليقي قوت ناهي، بلڪ ان

صورت ۾ وقت مطلق سڪون جي مانند آهي، جنهن ۾ هر قسم
جا ٿيل ٿُڪيل واقعا اڳ ئي موجود آهن؛ ۽ هينئر صرف اهي
واقعا فلم جي تصويرن وانگر هڪ هڪ ٿي اسانجي آڏو اچن ٿا.
انهيءَ لحاظ کان ڏٺو وڃي ته ايني راڻيءَ جي وفات جو واقعو
وليم ثالث لاءِ سچ پچ مستقبل جي حيثيت رکي ٿو، بشرطيڪ
اسين اهو فرض ڪري وٺون ته اهو واقعو قطعي طور اڳ ۾
تيار ٿي چڪو هو، ۽ صرف پنهنجي ظاهر ٿيڻ جو انتظار ڪري
رهيو هو. مگر هتي پروفيسر براڊ (Broad) جو اهو رايو نهايت
موزون ٿو لڳي ته اسين مستقبل جي واقعي کي درحقيقت واقعو
قرار ڏيئي نٿا سگهون. يعني ايني راڻيءَ جي وفات کان اڳ
اهو وقعو قطعاً موجود ڪونه هو. بيشڪ ايني راڻيءَ جي
زندگيءَ ۾ اهو واقعو موجود هو، مگر سندس حيثيت مطلق
حقيقت جي هڪ اهڙي امڪان جي هئي جيڪو اڃا وقوع پذير
نه ٿيو هو. گويا واقعي جي صورت ڪيس ان وقت ملي جڏهن
مطلق حقيقت جو عمل پنهنجي تڪوين دوران ان مرحلي تي
پهتو. ميڪٽيگرٽ جي دليل جو هي جواب آهي ته مستقبل جو
وجود حقيقي ناهي بلڪ اهو هڪ قسم جو ڪليل يعني غيرمعين
امڪان آهي. اهڙيءَ طرح اهو چوڻ به غلط آهي ته ڪو
هڪ واقعي ۾ اهڙيون خصوصيتون موجود ٿي نه ٿيون سگهن
جن جو هڪ هنڌ گڏ ٿيڻ محال آهي، يعني ڪيس ماضي ۽ حال
ڏانهن منسوب ڪري سگهجي. حقيقت اها آهي ته جڏهن ئي ڪو
واقعو الف يا ب رونما ٿئي ٿو، ته اهو واقعو پاڻ کان اڳ
وارن واقعن سان هڪ اهڙي نسبت قائم ڪري وٺي ٿو،
جنهن کي تبديل ڪري نه ٿو سگهجي. اهڙيءَ طرح اهو واقعو
جيڪو رونما ٿيو وري ڪانئس پوءِ رونما ٿيندڙ پڻ واقعن سان
اهڙو لاڳاپو رکي ٿو، جو سندس پهرين واقعن سان لاڳاپو
قطعي طور متاثر ڪونه ٿو ٿئي. ازانسواءِ اهڙي قسم جي لاڳاپن
جي باري ۾ صحيح يا غلط، مطلب ته ڪنهن به قسم جي راءِ

قائم ڪري نہ ٿي سگھجي. ان جو مطلب اهو ٿيو تہ منطقي لحاظ کان اها ڳالهہ مشڪل نہ آهي جو هڪ واقعي کي ماضي ۽ حال سان منسوب ڪيو وڃي. بهرحال هيءُ مسئلو ايڏو آسان نہ آهي ۽ گهڻي سوچ ويچار جي تقاضا ڪري ٿو. حقيقت اها آهي تہ وقت جو مسئلو حل ڪرڻ ڏاڍي ڏکي ڳالهہ آهي. آگسٽائن (Augustine) بہ اهي گنڀير الفاظ اڄ بہ اوترو ئي سچا آهن جيترو ان وقت هئا جڏهن هن ڀهريرن پيرو چيا هئا: "جيڪڏهن مون کان پڇيو وڃي تہ توکي وقت جي باري ۾ ڪهڙي خبر آهي تہ آءٌ چوندس ڪابہ نہ. پر جيڪڏهن ڪو نہ پڇي تہ پوءِ البت آءٌ ڄاڻان ٿو." منهنجي پنهنجي ذاتي راءِ آهي تہ وقت مطلق حقيقت جو جزولاينفڪ آهي. ليڪن حقيقي وقت سلسليوار وقت کان مختلف آهي، جو تہ سلسليوار وقت جي لاءِ ماضي، حال ۽ مستقبل جو امتياز ضروري آهي. اهڙيءَ طرح خالص وقت ئي حقيقي آهي. پين لفظن ۾ اها هڪ اهڙي تبديلي آهي جنهن ۾ اڳ پوءِ يعني تواتر جو ڪو سوال پيدا نہ ٿو ٿئي. هاڻي اها آهي آها ڳالهہ جنهن کي ميڪٽيگرٽ چٽيو ئي ناهي. هونئن بہ سلسليوار وقت خالص مدت آهي، پر فڪر کيس مختلف حصن ۾ تقسيم ڪري ٿو. ازانسواهہ اهو هڪ اهڙو طريقو آهي جنهن جي ذريعي مطلق حقيقت پنهنجي ان کٽ تخليقي عمل جو مظاهرو مقداري صورت ۾ ڪندي رهي ٿي. قرآن پاڪ جي انهيءَ آيت "له اختلاف الليل والنهار" ۾ ان طرف ئي اشارو آهي.

پر هتي پهچڻ کان پوءِ توهين شايد اهو سوال پڇيو تہ ڇا مطلق انا کان تغيّر و تبدّل جو صادر ٿيڻ ممڪن آهي؟ اهو ان ڪري ڇاڪاڻ تہ هن ڪائنات جي عمل سان اسان جي روزمره وارو تعلق انتهائي آزاد نوعيت جو آهي. اسانجي زندگيءَ جون اڪثر حالتون اسان لاءِ خارجي حيثيت رکن ٿيون. اسان

پنهنجي زندگيءَ بابت صرف ايترو چاڻون ٿا تہ اها خواهشات جي زندگي آهي؛ اها جستجو، ناڪاميءَ ۽ ڪاميابي جي زندگي آهي. ٻين لفظن ۾ مسلسل تغير يعني هڪ حالت مان ٻيءَ حالت ۾ تبديليءَ جو نالو زندگي آهي. مطلب تہ اسانجي نقطۂ نظر مطابق زندگي تغير و تبدّل جو نالو آهي، پر اها ڳالهہ ياد رکڻ گهرجي تہ تغير هميشه ڪنهن گهٽتائي يا اوڻائيءَ جي نشاندهي ڪندو آهي. اسانکي خبر آهي تہ اسانکي هر قسم جي معلومات جو نقطۂ آغاز اسانجو شعوري مشاهدو ٿئي ٿو، ۽ اهو ئي سبب آهي جو حقائق جي تشريح ڪندي اسين داخلي مشاهدي جي اوڻائين کان بچي نہ ٿا سگهون. وري زندگيءَ کي چڱيءَ طرح سمجهڻ لاءِ انساني تصورات ان ڪري بہ ناگزير آهن، ڇاڪاڻ تہ زندگيءَ جو ادراڪ قطعي طور داخلي نوعيت جو آهي. سرهند جي شاعر ناصر علي هن سلسلي ۾ هڪ ڏاڍو سٺو خيال پيش ڪيو آهي، جنهن ۾ هو ڏيکاري ٿو تہ هڪ برهمڻ جي آڏو رکيل بُت سائس ڪهڙيءَ ريت مخاطب ٿئي ٿو. هو چوي ٿو:

مرا بر صورت خويش آفريدي،
برون از خويشتن آخر چہ ديدي.

[مونکي جو تو پنهنجيءَ صورت تي ٺاهيو، خبر ناهي، تو پاڻ کان ٻاهر الائجي ڇا ڏٺو هو؟!]

لهٰذا انهيءَ انديشي جي پيش نظر تہ ڪٿي ماڻهو خدا تعالىٰ جي زندگيءَ کي بہ انساني زندگيءَ وانگر نہ سمجهي ويهن. اندلس جي عالم ابن حزم هن باري ۾ انتهائي تامّل جو مظاهرو ڪيو آهي. هو ان راءِ جو آهي تہ ذات باري تعالىٰ جي زندگيءَ مان مراد اها زندگي ناهي، جنهن جو مشاهدو اسين عام طور ڪندا رهون ٿا، بلڪ اسين خدا جي ذات کي ان ڪري زنده ڪوٺيون ٿا ڇاڪاڻ جو قرآن شريف جو هن

سلسلي ۾ اهو چوڻ آهي. معلوم ٿو ٿئي ته ابن حزم شعوري مشاهدي جي سطحي جائزي تائين محدود رهجي ويو آهي، ۽ سنڌس اصلي پهلوءَ تائين پهچي نه سگهيو آهي. يعني سنڌس نظر ۾ زندگي صرف سلسليوار تغير جو نالو آهي. ٻين لفظن ۾ زندگي، حالتن ۾ لڳاتار تبديليءَ جو نتيجو آهي ۽ اهي حالتون اتڪاءُ پيدا ڪندڙ ماحول جي ڪري وجود ۾ اچن ٿيون. مگر هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته سلسليوار تبديلي ئي اوڻائيءَ جو اهڃاڻ آهي. يعني ان صورت ۾ جيڪڏهن ذات باريءَ جي ڪامليت جو اثبات ڪبو ته پوءِ تبديليءَ جي انهيءَ نقطئه نظر مطابق سنڌس زندگي محال ٿي پوندي. شايد اهو ئي سبب آهي جنهن ڪري ابن حزم خدا جي حياتيءَ واري صفت کي سنڌس ڪامليت واري صفت مٿان قربان ڪري ڇڏيو هو. حالانڪ انهيءَ مشڪل جو ٻيو حل موجود آهي. اسان کي خبر آهي ته مطلق انا سراسر حقيقت آهي ۽ هن ڪائنات جي جائزي دوران سنڌس حيثيت ٻيروني مشاهدي ڪندڙ ماڻهوءَ جهڙي ناهي، بلڪ سنڌس زندگي جا سڀ مدارج داخلي طور متعين ٿين ٿا. مطلب ته تغير مان مراد اهڙي حرڪت قطعاً ناهي جنهن ۾ اسين اوڻاين کان ڪمال طرف ۽ ڪمال کان اوڻاين طرف وڌندا رهون. ان ڪري ذاتِ باري تعاليٰ جي زندگيءَ بابت اهڙين ڳالهين جو اطلاق ناممڪن آهي. هوندي به زندگيءَ ۾ تغير جو صرف اهو مفهوم ناهي. اهو ئي سبب آهي جو شعوري مشاهدي جي ڳوڙهي جائزي کان پوءِ اسان کي معلوم ٿئي ٿو ته سلسليوار مدت جي اندر يا سنڌس تهه ۾ محض مدت جو واسو آهي. هاڻي جئن ته مطلق انا جي زندگيءَ جو واسطو محض مدت سان آهي، ان ڪري سنڌس تغير هڪ اهڙو سلسلو ناهي جيڪو مختلف حالتن تي مشتمل هجي. بلڪ ان جي برعڪس سنڌس حقيقي نوعيت جو اظهار مسلسل تخليق جي صورت ۾ ٿئي ٿو، جنهن دوران نه ڪڏهن ڪيس ٿڪُ ٿئي ٿو ۽ نه وري ڪڏهن ڪيس ڪو

ننڍ جو جهونڊو اچي ٿو. باقي مطلق انا کي ٻي تغير تصور ڪرڻ جو مطلب ٿيندو ته مطلق انا بي عمل، بي حرڪت ۽ بي اثر يعني قطعاً ڪا شيءِ ڪونهي. ليڪن هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته تخليقي هستيءَ جي لاءِ تغير جو مطلب ھرووڀرو ڪنهن نقص يا اوڻائيءَ جي موجودگي نه آهي. اهوئي سبب آهي جو تخليقي انا جي ڪامل هجڻ لاءِ ميڪانيڪي قسم جي عدم حرڪت جو وجود پڻ ضروري ناهي، حالانڪ ابن حزم ارسطوءَ کان متاثر ٿي اهو خيال پيش ڪيو هو. حقيقت اها آهي ته مطلق انا جي تخليقي عمل جو سرچشمو بي پايان آهي ۽ سندس تخليقي بصيرت جي ڪا حد ڪونهي. خدا جي زندگي سندس اظهارِ ذات تي ٻڌل آهي، اهو ان ڪري چاڪاڻ ته سندس ٻيو ڪو منزلِ مقصود يا نصب العين نه آهي. اسان انسانن لاءِ ”اڃا اڳتي“ جو مطلب بيشڪ ڪنهن ڳالهه جي جستجو آهي، ھوءِ ان ۾ ناڪامي ٻه ٿي سگهي ٿي، پر خدا جي ذات لاءِ ”اڃا اڳتي“ جو مطلب سندس اهي لامحدود تخليقي امڪانات آهن جيڪي سندس ذات ۾ مضمر آهن ۽ لازمي طور حقيقت جو روپ اختيار ڪندا رهن ٿا. ازانسواءِ انهن ڳالهين جي ڪري سندس شانِ ڪُليت ۾ ڪو فرق نه ٿو پوي- بقول گوئٽي:

پنهنجي نُـي ذات جـي اڪٿ آٿـلاٿيءَ سبب،
بيشڪ اهوئي هميشه کان وٺي روان دوان آهي،
بي شمار سُتون ۽ محراب پاڻ ۾ ڳنيجڻ ڪانپوءِ،
انـهـيءَ ايـڪ قصر جــو سـهـارو بڻجن ٿـا.
هر شيءِ منجهان زندگيءَ جي محبت ڦٽي رهي آهي،
پوءِ اهي آڪاس جا ستارا هجن يا مٽيءَ جا ذرڙا،
مگر اها سموري ڪشمڪش ۽ ساري جدوجهد،
ابـدي سُڪون ۽ قرار آهن، خدا جي ذات لاءِ!

مطلب ڳالهه جو ته انساني نفس جي فعلي ۽ قدري پهلوئن

جو فلسفيانه نقطه نگاه کان تنقيدي جائزو، اسان کي ان نتيجي تي پهچائي ٿو ته مطلق حقيقت هڪ اهڙي تخليقي قوتِ حيات آهي جيڪا عقليت جي راه تي پڻ گامزن آهي. اهڙي قوتِ حيات کي ”انا“ يا ”خودي“ جي نالي ڏيڻ جو اهو مقصد قطعي ڪونهي ته ڪو اسان وٽ خدا جو تصور به انسان جي تصور جهڙو آهي. ان جو مطلب صرف اهو آهي ته زندگي، جنهن ان جو اسان کي تجربو ٿئي ٿو، هڪ بي شڪل پکڙي شيءِ ناهي. بلڪ زندگي وحدت پيدا ڪندڙ هڪ اصول آهي يا زندگيءَ کي وري هڪ اهڙو گڏيل عمل ڪوٺي سگهجي ٿو، جنهن جو اصل ڪم اهو آهي ته جاندار شيءِ جي منتشر رجحانات کي هڪ هنڌ گڏ ڪري ۽ کين ڪنهن تعميري مقصد لاءِ استعمال ڪري. مگر فڪر جو عمل سراسر علاماتي نوعيت جو آهي ۽ ان ڪري فڪر زندگيءَ جي اصل حقيقت تي هڪ قسم جو پردو چاڙهي ڇڏي ٿو. ازانسواءِ فڪر زندگيءَ کي هڪ اهڙي عالمگير وهڪري جي صورت ۾ پيش ڪري ٿو، جيڪو هر شيءِ ۾ جاري و ساري آهي. اهوئي سبب آهي جو زندگيءَ جو عقلي نقطه نگاه کان جائزو وحدت الوجود جي نظريي جي صورت اختيار ڪري ٿو، ليڪن اسانکي زندگيءَ جي قدري يا باطني پهلوءَ بابت پنهنجي اندروني مشاهدي جي فراهم ڪيل ڄاڻ آهي. هن سلسلي ۾ اسانجو وجدان پڻ ان ڳالهه جي شاهدي ڏئي ٿو ته زندگيءَ جو مثال پنهنجي ذات تي مرڪوز انا جهڙو آهي. جيتوڻيڪ اسين اهو تسليم ڪريون ٿا ته اسانجي اها ڄاڻ ناقص آهي، پر اها هڪ قسم جي شروعات آهي يعني هڪ اهڙو نقطه آغاز آهي جتي سڌيءَ طرح يا بنا ڪنهن وسيلي جي اسانکي مطلق حقيقت جي باري ۾ انڪشاف ٿئي ٿو. ان جو مطلب اهو ٿيو ته اسانجي مشاهدي جون حقيقتون پڻ اسانکي ان نتيجي اخذ ڪرڻ تي مجبور ڪن ٿيون ته مطلق حقيقت دراصل روحاني نوعيت جي آهي. لهٰذا سندس تصور هڪ ”انا“ يا ”خوديءَ“ جي

صورت ۾ ٿي ڪرڻ گهرجي. مگر هتي اها ڳالهه ياد رکڻ جوڳي آهي ته مذهب جو مقصد فلسفي کان گهڻو مٿي آهي. فلسفو شين جي عقلي ادراڪ جو نالو آهي، ۽ سندس مقصد آهي ته انسان جي مشاهداتي دنيا کي هڪ ترتيب يا هڪ نظام جي صورت ۾ پيش ڪيو وڃي. مگر ان جي برعڪس مذهب حقيقت سان قرب يا ويجهڙائي جو خواهشمند آهي. ائين ڪٿي چئجي ته هڪڙو محض نظريو آهي ته ٻيو جيئرو جاڳندو مشاهدو، بلڪ اڃا به هيئن چئي سگهجي ٿو ته مذهب سڌو سنئون لهه وچڙ ۾ اچڻ ۽ سٻنڌ پيدا ڪرڻ جو نالو آهي. ها، پر اها ويجهڙائي ۽ سٻنڌ تڏهن ممڪن آهي جڏهن فڪر پنهنجي حدن کان مٿي اڀرڻ جي ڪوشش ڪندو، ۽ اهڙيءَ صورت ۾ ڪيس ڪاميابي تڏهن حاصل ٿيندي جڏهن سندس ذهني رجحان عبادت کان آشنا هوندو. اها عبادت جنهن جو ذڪر آخري وقت ۾ به آنحضرت صلعم جن جي لبن مبارڪن تي هو.

خدا جو تصور ۽ عبادت جو مفهوم

هن کان اڳ اسين اهو ڏسي آيا آهيون ته مذهبي مشاهدي تي ٻڌل راهه عقلي ۽ فلسفيانه معيار تي پوري بيهي ٿي، ان کانسواءِ مشاهدي جي اهم سطحن جو مجموعي جائزو پڻ ان ڳالهه جي نشاندهي ڪري ٿو ته اسانجي مشاهدي جو اصلي بنياد هڪ بابصيرت تخليقي مشيئت آهي. اسان هن کان اڳ اهي سبب به ڄاڻائي آيا آهيون جن جي ڪري اسان ڪيس ”انا“ يا ”خوديءَ“ جو نالو ڏنو آهي. قرآن شريف مطلق انا جي انفراديت تي زور ڏيڻ خاطر ڪيس اسم خاص يعني ”الله“ جو نالو ڏنو آهي. هن سلسلي ۾ وڏيڪ ارشاد آهي ته:

قل هو الله احد (ج) الله الصمد (ج) لم يلد (لا) ولم يولد (لا) و لم يكن لـهٗ كفواً احد

چئو: الله هڪڙو آهي. سڀئي شيون سندس محتاج آهن. هن نه ڪنهن کي ڄڻيو آهي ۽ نه ڪنهن مان ڄائو آهي. هن جهڙو ٻيو ڪوبه نه آهي.

حقيقت اها آهي ته انفراديت جو مڪمل مفهوم سمجهڻ ڏاڍي ڏکي ڳالهه آهي. اهو ئي سبب آهي جو برگسان پنهنجي ڪتاب ”تخليقي ارتقا“ (Creative Evolution) ۾ ان راءِ جو آهي ته انفراديت جا ڪيترائي درجا آهن. هن جو چوڻ آهي ته انسان جيڪو ظاهر ظهور هڪ مڪمل وحدت نظر اچي ٿو، ان ۾ به انفراديت جو پورو پورو اظهار نه ٿو ٿئي. برگسان چوي ٿو ته هن سلسلي ۾ خاص ڳالهه اها آهي ته جيتوڻيڪ

اجتماعي دنيا ۾ هر هنڌ انفراديت جو رجحان موجود آهي، پر نسل وڌائڻ جي تقاضا انهيءَ رجحان جي سراسر خلاف آهي. هونئن به جاندار شيءِ جي صورت ۾ انفراديت جو ڪمال تڏهن ٿئي جڏهن سندس ڪوبه حصو پنهنجي جدا هستي برقرار رکي نه سگهي، ڇاڪاڻ ته نسل جي قائم رهڻ جو مطلب آهي ته اڳئين زنده جسم مان هڪ حصو اهڙيءَ طرح جدا ٿيو آهي، جو منجهانئس هڪ نئون زنده جسم پيدا ٿي سگهي ٿو. ٻين لفظن ۾ ائين ڪٿي چئجي ته انفراديت پنهنجي گهر ۾ پنهنجو دشمن ويهاريو ويٺي آهي. لهٰذا انهن سڀني ڳالهين کي مدِ نظر رکڻ کان پوءِ اسان کي معلوم ٿئي ٿو ته هڪ ڪامل فرد جيڪو پنهنجي ذات جي لحاظ کان مڪمل ۽ هڪ الڳ "انا" جو مالڪ آهي، يا جيڪو پنهنجي ذات ۾ يڪتا ۽ بي مثل آهي؛ اهو گهٽ ۾ گهٽ ائين ڪري نه ٿو سگهي يعني اهو پنهنجي گهر ۾ اهڙي دشمن جي پالنا ڪري نه ٿو سگهي. اهوئي سبب آهي جو اسانکي مطلق انا کي هر قسم جي نسلي رجحانات کان بالاتر تصور ڪرڻ گهرجي. قرآن مجيد خدا جي تصور کي پيش ڪندي انا جي ڪامل هجڻ لاءِ هن خصوصيت کي بنيادي حيثيت ڏني آهي. هونئن به قرآن پاڪ ۾ ان ڳالهه تي بار بار زور صرف ان ڪري نه ڏنو ويو آهي، ڇاڪاڻ جو ان وقت جي عيسائين کي رد ڏيڻ مقصود هو، بلڪ اهو سڀ ڪجهه ان ڪري هو ته جئن ڪامل انفراديت جي تصور کي اجاگر ڪري سگهجي. مگر هتي اهو اعتراض ڪري سگهجي ٿو ته مذهبي فڪر جي تاريخ وري اسانکي اهو ٻڌائي ٿي ته مطلق حقيقت جي اهڙي انفرادي تصور کان هميشه پري ڀڄڻ جي ڪوشش ڪئي وئي آهي. اهوئي سبب آهي جو سندس تصور هميشه غير واضح، ڦهليل ۽ هڪ اهڙي عنصر وانگر رهيو آهي جيڪو هر شيءِ ۾ جاري و ساري آهي مثلاً روشني يا نور فارنيل (Farnell) صاحب پڻ خطبات گفرڊ (Gifford) ۾

صفاتِ خداوندي تي بحث ڪندي اهو نتيجو قائم ڪيو آهي. مان سمجهان ٿو تہ مذهب جي تاريخ ۾ اهڙين گهڻين ڳالهين جو سُراغ ملي ٿو جن جي پُڄاڻي وحدت الوجود يا همہ اوست جهڙي طرزِ فڪر تي ٿئي ٿي. ۽ هتي آءٌ پهريائين ان غلط فهميءَ کي دور ڪرڻ ضروري ٿو سمجهان جنهن تحت قرآن شريف طرفان خدا تعاليٰ کي نور ڪوٺڻ جي ڪري فارنيل صاحب غلط راهہ قائم ڪري ويٺو آهي. آءٌ پوري آيت، جنهن جو هن صرف ڪجهہ حصو پيش ڪيو آهي، هيٺين ريت آهي:

الله نورالسمٰوات و الارض ؕ مثل نوره كمشكوٰة
فيها مصباح ؕ المصباح في الزجاجة ؕ الزجاجة
كانه كوكب دري ؕ يوقد (٣٥:٢٤)

"الله تعاليٰ آسمانن ۽ زمينن جو نور آهي. سندس روشنيءَ جو مثال اهڙيءَ طرح آهي جئن هڪ ڏيئو ڪنهن جاري ۾ رکيل هجي. مگر اهو ڏيئو هڪ فانوس ۾ بند آهي ۽ فانوس جو مثال اهڙي طرح آهي جئن ڪو چمڪندڙ ستارو."

جيتوڻيڪ هن آيت جي پهرئين حصي منجهان ڪنهن حد تائين اهو تاثر ملي ٿو تہ واقعي انفراديت کي خدا جي تصور کان پري ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي وئي آهي. مگر جڏهن اسين روشنيءَ واري استعاري تي گهرو غور و خوض ڪريون ٿا، تڏهن ڳالهہ بلڪل آلٽي نظر اچي ٿي. بلڪ جئن جئن اڳتي وڌون ٿا تہ ان خيال جي نفي ٿيندي وڃي ٿي، جنهن تحت خدا کي ڪنهن اهڙي شيءِ وانگر سمجهيو وڃي ٿو، جنهن جي نہ ڪا شڪل آهي نہ صورت. اهوئي سبب آهي جنهن ڪري هن استعاري ۾ پهريائين روشنيءَ کي هڪ شعلي ۾ مرڪوز ڏيکاريو ويو آهي، ان کانپوءِ سندس انفراديت تي وڌيڪ

زور ڏيڻ لاءِ ڪيس هڪ فانوس ۾ بند چاڙهيو ويو آهي، ۽ ان کي وري هڪ ستاري سان تشبيهه ڏني وئي آهي، ڇو ته ستاري کي پنهنجو هڪ مخصوص ۽ متعين وجود ٿئي ٿو. هوندي به منهنجي ذاتي راءِ اها آهي ته جتي به خدا جي لاءِ نور جو لفظ استعمال ڪيو ويو آهي، پوءِ اهو اسان مسلمانن جي الهامي ڪتاب ۾ هجي يا يهودين ۽ عيسائين جي ڪتابن ۾، هينئر بهرحال ان جي تشريح ڪنهن ٻي لحاظ کان ڪرڻي پوندي. جديد طبعيات جو چوڻ آهي ته روشنيءَ جي رفتار ۾ اضافو يا واڌ ناممڪن آهي. يعني مشاهدي ڪندڙ ماڻهوءَ جو تعلق ڀلي ڪٿي کهڙي به نظامِ حرڪت سان هجي، پر روشنيءَ جي رفتار سدائين لاءِ ساڳي رهي ٿي. ٻين لفظن ۾ ان جو مطلب اهو ٿيو ته هن لمحي به لمحي بدلجندڙ ڪائنات ۾ روشني ئي هڪ اهڙي شيءِ آهي، جنهن کي ذاتِ مطلق سان وڌ ۾ وڌ هڪجهڙائي يا مماثلت آهي. لهٰذا جديد معلومات مطابق خدا جي باري ۾ روشنيءَ جي استعاري جو مطلب خدا پاڪ جي مطلقيت (Absolutness) آهي ۽ نه سندس هر هنڌ موجودگي (Omnipresence)، جنهن سان اسان جو ذهن واقعي وحدت الوجود طرف منتقل ٿي وڃي ٿو.

ليڪن هتي هڪ سوال پيدا ٿئي ٿو ۽ اهو هي آهي ته ڇا انفراديت جو مطلب متناهيت نه آهي؟ ٻين لفظن ۾ جيڪڏهن خدا هڪ انا آهي يعني هڪ فرد آهي، ته پوءِ کهڙيءَ طرح ڪيس لامتناهي يا لامحدود تصور ڪري سگهجي ٿو؟ ان جو جواب هي آهي ته خدا جي لامتناهيت کي مڪاني لامتناهيت وانگر تصور ڪري نٿو سگهجي. هوندي به روحاني لحاظ کان محض وسعت يا ڊيگهه ويڪر جو ڪو ملهه ناهي. ان کانسواءِ اسين اهو به ڏسي چڪا آهيون ته زمان و مڪان جي لامتناهيت کي مطلق ڪوٺڻ غلط آهي. جديد سائنس مطابق فطرت ساڪن يا غير متحرڪ شيءِ ناهي ۽ نه وري اڪٽ پولار ۾ واقع آهي. بلڪ

فطرت هڪ ٻئي سان مربوط واقعات جي هڪ ترڪيب يا تنظيم آهي، انهن واقعات جي باهمي نسبت منجهان ئي زمان و مڪان جا تصورات جنم وٺن ٿا. ٻين لفظن ۾ اسين هيئن چئي سگهون ٿا ته مطلق انا جي تخليقي عمل کي سمجهڻ لاءِ فڪر جيڪي رستا يا طريقا اختيار ڪري ٿو، تن کي زمان و مڪان جو نالو ڏنو ويو آهي. درحقيقت زمان و مڪان مطلق انا جي امڪانات جو ٻيو نالو آهي ۽ اسين پنهنجي رياضياتي زمان و مڪان ۾ ان جي صرف هڪ جهلڪ محسوس ڪري سگهون ٿا. مطلب ته خدا جي ذات ۽ سندس تخليقي عمل جي ماورا، ڪنهن به اهڙي زمان و مڪان جو وجود ڪونهي، جو اسين ڪيس ٻي ڪنهن انا جي زمان و مڪان جي لحاظ کان محدود قرار ڏيون. لهٰذا مطلق انا هڪ ته مڪاني طور لامتناهي ناهي، ٻيو ته اسان انسانن وانگر اهڙيءَ طرح مڪاني طور محدود ناهي، جهڙيءَ طرح اسان عام طور هڪ ٻئي کان الڳ هئڻ ڪري محدود آهيون. درحقيقت خدا جي لامتناهيت مان مراد سندس تخليقي عمل جا اهي لامحدود امڪانات آهن جيڪي سندس ذات ۾ مضمر آهن. باقي هيءَ ڪائنات، جنهن جي باري ۾ اسان کي ٿوري گهڻي ڄاڻ آهي، سندس ذات جو صرف جُزوي مظهر آهي. مطلب ڳالهه جو ته خدا جي لامتناهيت اندروني آهي، ٻيروني ناهي. يعني سندس ذات هڪ لامحدود سلسلي تي مشتمل ضرور آهي، پر بذات خود اهو سلسلو نه آهي.

قرآن شريف خالص عقلي لحاظ کان خدا جي تصور جا جيڪي ڇهه اهم جُزا ڄاڻايا آهن، سي هن ريت آهن. خدا جي خالقيت، سندس علم، قدرت ڪامله ۽ ابديت يعني دائميت. هيٺ اسين واري وٺيءَ سان انهن تي روشني وجهنداسون.

هن سلسلي ۾ پهرين ڳالهه اها آهي ته محدود ذهن جي لاءِ فطرت جي حيثيت هڪ اهڙي بالمقابل غير جي آهي، جنهن کي

پنهنجو مستقل وجود آهي. اهڙيءَ صورت ۾ اسانجو ذهن فطرت جي باري ۾ ڄاڻ ته حاصل ڪري سگهي ٿو پر ان جي تخليق ڪري نٿو سگهي. اهو ئي سبب آهي جو اسين سندس تخليق کي ماضيءَ جو هڪ مخصوص واقعو تصور ڪندا آهيون، يعني هيءَ ڪائنات هميشه ٺهيل ٺُڪيل نظر ايندي آهي. ٻين لفظن ۾ هن ڪائنات جو پنهنجي صانع سان زنده تعلق نه آهي بلڪ سندس حيثيت هڪ تماشائيءَ جي آهي. درحقيقت محدود ذهن جي اها بنيادي تنگ نظري هئي جنهن جي ڪري نظريهء تخليق جي باري ۾ الاهيات جا عالم لايعني بحثن ۾ الجهي ويا، ڇو ته ان لحاظ کان ڏٺو وڃي ٿو ته هن ڪائنات جي حيثيت فقط هڪ واقعي جهڙي آهي يعني ته سندس تخليق عمل ۾ نه آئي آهي. لهٰذا هتي اصلي سوال جيڪو اسين پڇڻ گهرون ٿا، اهو هي آهي ته ڇا خدا جي آڏو هن ڪائنات جي حيثيت واقعي هڪ ”غير“ جهڙي آهي، ۽ ان ڪري ڇا سندن وچ ۾ واقعي مڪان حائل آهي؟ هن سوال جو جواب هي آهي ته خدا جي لاءِ، ڪابه تخليق مخصوص واقعو ناهي، جو اسين ان جي ”اڳ“ يا ”پوءِ“ جو تعين ڪري سگهون. مطلب ته ڪائنات قائم بالذات يا آزاد حقيقت ناهي، جو اسين ڪيس خدا جو غير ڪوٺي سگهون. ڇاڪاڻ ته هوئن خالق ۽ مخلوق جو مطلب ٿيندو ته اهي ٻئي جدا جدا وجود آهن، جيڪي اڪٿ پولاري ٿانءُ ۾ هڪ ٻئي جي آڏو موجود آهن. ليڪن اسين اهو اڳ ۾ بہ چئي چڪا آهيون ته زمان و مڪان يا مادو، ٽئي هڪ قسم جا طريقا آهن جيڪي اسانجي فڪر خدا تعاليٰ جي تخليقي توانائي کي سمجهڻ لاءِ اختيار ڪيا آهن. ٻين لفظن ۾ زمان و مڪان کي پنهنجي ليکي مستقل وجود ڪونهي بلڪ اهي حياتِ خداونديءَ کي سمجهڻ جا عقلي يا فڪري طريقا آهن. ڇيو وڃي ٿو ته هڪ دفعي مشهور بزرگ بايزيد بسطاميءَ جي مريدن ۾ تخليق جو مسئلو زيرِ بحث آيو. هڪڙي مريد عام نقطهء نظر جي ترجماني

ڪندي چيو: ”ڪو وقت اهڙو به هيو جڏهن صرف خدا جو وجود هو ۽ ان کانسواءِ ٻي ڪا شئي نه هئي.“ ان تي شيخ وراڻيو: ”ڀلا هينئر ڇا آهي؟ هينئر به ته ساڳي ڳالهه آهي، جئن ان وقت هئي. يعني هينئر به ته صرف خدا جو وجود آهي.“ لهٰذا مادي جي اها حيثيت قطعاً ڪونهي ته ڪو شروع کان وٺي خدا سان گڏ موجود آهي ۽ خدا پاڪ مٿس ٻاهران يا پري کان عمل ڪري رهيو آهي. دراصل مادو يا هيءَ ڪائنات هڪ مسلسل عمل آهي، جنهن کي فڪر هڪ ٻئي کان الڳ ۽ مختلف حصن ۾ ورهائي ڪيس ڪثرت جو روپ ڏئي ٿو. پروفيسر ايڊنگٽن (Eddington) پنهنجي ڪتاب ”زمان و مڪان ۽ ڪشش ثقل“ (Space, Time and Gravitation) ۾ هن مسئلي تي وڏيڪ روشني وڌي آهي. هتي آءٌ سندس ڪتاب منجهان هڪ اقتباس پيش ڪريان ٿو.

”اسانجي دنيا نقطن تي ٻڌل واقعات جي هڪ اهڙي دنيا آهي جتي سندن وقفن جي وچ ۾ ڪجهه بنيادي نسبتون ٿين ٿيون. اهي نسبتون اهڙيون آهن جو جيڪڏهن اسين چاهيون ته عالم فطرت جي مختلف حالتن جي پيش نظر، منجهن رياضياتي لحاظ کان ٻين به ڪيترين لاتعداد نسبتن ۽ صفتن جو اضافو ڪري سگهون ٿا. ان جو مثال ائين آهي جئن ڌرتيءَ جي ڪنهن ويران علائقي ۾ لاتعداد ڀڃرا يا رستا هجن. پر جئن ته ڪنهن ماڻهوءَ اتان لنگهڻ شروع نه ڪيو آهي، تنهنڪري اهي اسانجي اکين کان اوجهل آهن. ساڳيءَ ريت فطرت جون اهي صفتون اسان جي نظرن کان تيستائين اوجهل آهن جيستائين ڪو نه ڪو ذهن سندن انتخاب نٿو ڪري، ۽ ان کان پوءِ ئي اسين

سندن اهميت کان واقف ٿيون ٿا. حقيقت اها آهي ته انهن صفتن جي ڇنڊ ڇاڻ دوران اسانجو ذهن مادي جي وجود کان واقف ٿئي ٿو. ان جو مثال اهڙيءَ طرح آهي جئن سفيد روشنيءَ جا ٽڙيل پکڙيل ڪرڻا منشور مان گذرڻ کان پوءِ انڊلٺ جا رنگ ڏاهي بيهندا آهن. هوندئن به اسانجو ذهن دائميت جي جستجو ڪري ٿو ۽ عارضي ڳالهين کي ٺڪرائي ٿو. انهن نسبتن جو رياضياتي مطالعو ٻڌائي ٿو ته انهيءَ مقصد کي حاصل ڪرڻ جو صرف هڪڙو طريقو آهي ۽ اهو هي ته ڪنهن هڪ صفت کي هن دنيا جو دائمي جوهر قرار ڏنو وڃي، ۽ ان کان پوءِ ادراڪ پذير زمان و مڪان جي تقسيم ذريعي ڪيس دائمي حيثيت ڏني وڃي. اهڙيءَ طرح هابسن (Hobson) جي هن انتخاب جو اهو نتيجو نڪري ٿو جو اسين مجبوراً ڪشش ثقل جي قانون ڪانسواءِ ميڪانيات ۽ جاميٽريءَ جي اصولن کي به مڃڻ لاءِ تيار ٿي وڃون ٿا. لهٰذا انهيءَ چوڻ ۾ ڪو وڌاءُ ڪونهي ته دائميت جي انهيءَ جستجوءَ طبعيات جي دنيا کي جنم ڏنو آهي."

پروفيسر ايڊنگٽن جي مٿئين اقتباس جو آخري جملو نهايت معنيٰ خيز آهي، ڇو ته ان جو مطلب اهو ٿيو ته طبعياتدانن کي پنهنجن ٺئي طريقن منجهان، ان ڳالهه جو سراغ لڳائڻو آهي ته سندن ذهن، جنهن بظاهر دائمي دنيا جي هڪ ڏيک کي دائمي قرار ڏئي چڪو آهي، ڇا ان جو واسطو ايا ڪنهن زياده دائمي وجود سان ته نه آهي؟ ليڪن اهڙي دائمي وجود جو تصور جنهن ۾ تغير ۽ ثبات جهڙيون مخالف صفتون به موجود هجن،

هڪ ”ذات“ يا ”انا“ جي صورت ۾ ٺي ڪري سگهجي ٿو، ڇو تہ تڏهن ئي اسان ڪيس ساڳي وقت مستقل ۽ متغير ڪوٺي سگهون ٿا.

مگر هتي هڪ ٻيو سوال پيدا ٿئي ٿو ۽ ان ڪان اڳ جو اسين اڳتي وڌون ان جو جواب ڏيڻ ضروري آهي. سوال هي آهي تہ خدا تعاليٰ جو تخليقي عمل ڪهڙيءَ ريت مخلوق جي پيدائش جو سبب بڻجي ٿو؟ هن سلسلي ۾ اسلامي الٰهيات جو وڏ ۾ وڏ متشرع ۽ اڄ ڏينهن تائين مقبول مذهب اشعرين جو آهي. هنن جو چوڻ آهي تہ خدا جي تخليق جو طريقو ايٽمي يعني جوهري نوعيت جو آهي. معلوم ٿو ٿئي تہ سندن انهيءَ عقيدي جو بنياد قرآن پاڪ جي هيٺين آيت هئي:

> و ان من شيء الاعندنا خزائنه وما ننزلـه الا بقدر معلوم (٢١:١٥)
>
> ”اهڙي ڪا شيءِ ناهي جنهن جا اسانوٽ خزانا نہ هجن ۽ اسين هر شيءِ ڪـي مقرر انداز ۾ هيٺ موڪليون ٿا.“

اسلامي دنيا ۾ جوهريت (Atomism) جي نظريي جي نشو و نما اسلامي فڪر ۽ فلسفي جي تاريخ جو هڪ نهايت دلچسپ باب آهي. ڇو تہ ارسطو ڪائنات جي باري ۾ جيڪو غيرمتحرڪ نظريو پيش ڪيو هو، ان سلسلي ۾ هـيءَ ڳالهہ مسلمانن جي ذهني بغاوت جو پهريون اهڃاڻ هئي. هڪ طرف بصري جي مڪتبِ فڪر جو بنياد ابو هاشم (٩٣٣ع) رکيو تہ ٻئي طرف بغداد جي مڪتبِ فڪرجو بنياد ابوبڪرباقلانيءَ(١٠١٢ع) رکيو. ليڪن ٻنهي منجهان وري باقلاني پنهنجي جسارتِ فڪر ۽ صحيح خيال هجڻ ڪري نهايت ممتاز آهي. انهن نظرين کي

اڳتي هلي تيرهين صديءَ دوران موسيٰ ميمونڊيس (Moses Mammonides) نالي يهودي عالم، جنهن اندلس جي اسلامي درسگاهن ۾ تعليم حاصل ڪئي هئي، نهايت جامعيت سان پنهنجي ڪتاب ”گمراه لاءِ هدايت“ (Guide of the Perplexed) ۾ بيان ڪيو. انهيءَ ڪتاب جو فرينچ ترجمو منڪ (Munk) سنه ۱۸۱۶ع ۾ پڌرو ڪيو ۽ تازو ويجهڙائيءَ ۾ امريڪا جي پروفيسر ميڪڊونالڊ (Macdonald) انهيءَ ڪتاب جي ڪجهه حصن جي وضاحت آئيسس (Isis) ۾ ڪئي آهي، جتان وري ڊاڪٽر زويمر (Zwemer) ان کي سنه ۱۹۲۸ع ۾ ٻيهر مسلم ورلڊ ۾ شايع ڪرايو. ليڪن افسوس سان چوڻو ٿو پوي ته پروفيسر ميڪڊونالڊ انهن اسبابن جي کوج لڳائڻ جي ڪا ڪوشش نه ڪئي آهي جيڪي علم ڪلام ۾ جوهريت جي نظريي جو ڪارڻ بڻيا هئا. هو اها ڳالهه تسليم ڪري ٿو ته يوناني فلسفي ۾ اسلامي جوهريت جهڙي ڪا شيءِ موجود نه آهي. پر صرف ان ڳالهه کان بچڻ خاطر ته جئن مسلمان مفڪرن کي نه اهو اعزاز ڏيڻو پوي، هو اسلامي نظريي ۽ ٻڌ مذهب جي هڪ فرقي جي خيالات ۾ سطحي مشابهت تلاش ڪري ٿو، ۽ ان کان پوءِ جلد ئي اهو فيصلو صادر ڪري ٿو ته مسلمانن ۾ انهيءَ نظريي جي ابتدا جو ڪارڻ ٻڌمت جا اثرات آهن. بدقسمتيءَ سان هتي اها ڳالهه ممڪن نه آهي جو هن خالص فلسفيانه نظريي جي بنيادي سرچشمي جو تفصيلي جائزو وٺي سگهجي. آءٌ صرف سندس خاص خاص پهلوئن تي روشني وجهڻ سان گڏ، اهو ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪندس ته جديد طبعيات جي روشنيءَ ۾ انهيءَ نظريي جي نئين سر تشڪيل ڪهڙيءَ ريت ڪري سگهجي ٿي.

اشعرين جو خيال هو ته هيءَ ڪائنات تمام ننڍڙن ذرڙن جي ٺهيل آهي ۽ اهي ذرڙا ايترا ننڍڙا آهن جو ڪين وڌيڪ

ورهائي نٿو سگهجي. انهن ذرڙن کي هو ”جواهر“ ڪوٺين ٿا. مگر جيئن ته خالق ڪائنات جو تخليقي عمل اڻ کٽ، آهي، ان ڪري انهن جواهرن جو تعداد به لامحدود آهي. هر گهڙيءَ نوان نوان جواهر پيدا ٿيندا رهن ٿا ۽ اهڙيءَ طرح هن ڪائنات ۾ اضافو يا واڌ ايندي رهي ٿي. هن سلسلي ۾ قرآن شريف جو ارشاد آهي: ”و الله يزيد في الخلق ما يشاءُ“ يعني خدا تعالىٰ کي جيئن وڻي ٿو تيئن پنهنجي مخلوقات ۾ اضافو ڪري ٿو. ليڪن ياد رکڻ گهرجي ته ايٽم يا جوهر جي حقيقت جو دارومدار سندس وجود تي نه آهي. پين لفظن ۾ سندن وجود هڪ اهڙي صفت آهي جيڪا خدا تعالىٰ کين عطا ڪري ٿو ۽ جيستائين کين اها صفت عطا نه ٿي آهي، تيستائين چئبو ته اهي جواهر قدرت جي پردي ۾ پوشيده آهن. سندن وجود ۾ اچڻ جو مطلب آهي ته قدرت خداونديءَ کين هڪ مُرئي شڪل اختيار ڪئي آهي. دراصل ايٽم کي نه ڏيکهه آهي نه ويڪر، صرف سندس جڳهه جو تعين ڪري سگهجي ٿو، سو به مڪاني لحاظ کان نه. يعني سندس جاءِ وقوع آهي پر ان لاءِ هو مڪان جو محتاج نه آهي. هونئن به جڏهن لاتعداد جواهر گڏجن ٿا تڏهن مڪان جي تخليق جو باعث بڻجن ٿا. اهوئي سبب آهي جو ابن حزم هن نظريي تي تنقيد ڪندي نهايت صحيح چيو هو ته ان لحاظ کان قرآني اصطلاح موجب تخليقي عمل ۽ مخلوق ۾ ڪو فرق نه رهندو. مطلب ته هر شيءِ بنيادي طور جوهري اعمالن جو مجموعو آهي. باقي رهيو سوال ته اهڙي ”جوهري عمل“ جو تصور ڪهڙيءَ ريت ڪري سگهجي ٿو، ان جو جواب هي آهي ته اهڙي عمل جي ذهني تصوير قائم ڪرڻ بهرحال ڏکي آهي. مگر هتي اها ڳالهه قابل توجه آهي ته جديد طبعيات جي چوڻ مطابق، ڪنهن به طبعي شيءِ جي ايٽم يعني جوهر جو تصور پڻ، صرف ”عمل“ جي صورت ۾ ڪري سگهجي ٿو. هن سلسلي ۾ پروفيسر ايڊنگٽن جو چوڻ آهي ته جيتوڻيڪ عمل جي مزيد

تقسيم جو نظريو اڃا پوريءَ ريت وجود ۾ نہ آيو آهي، پر خيال آهي تہ ان ۾ بہ "جوهريتِ عمل" جو قانون ضرور ڪارفرما هوندو. هاڻي ان لحاظ کان ڏسجي ٿو تہ اليڪٽران جو وجود پڻ ڪنهن نہ ڪنهن نموني ۾ انهيءَ قانون سان منسلڪ نظر اچي ٿو.

اسان اهو اڳ ۾ بہ چئي آيا آهيون تہ جيستائين ايٽم جي جاءِ وقوع جو تعلق آهي تہ هو مڪان کان آزاد آهي. لهٰذا سوال پيدا ٿو ٿئي تہ اهڙيءَ صورت ۾ اسين حرڪت جي باري ۾ ڪهڙي راءِ قائم ڪري سگهون ٿا؟ ڇو تہ حرڪت جو مطلب آهي تہ اهي ايٽم مڪاني لحاظ کان چُرپر ڪري رهيا آهن. هاڻي جڏهن تہ اشعري ان خيال جا هيا تہ جڏهن لاتعداد جواهر گڏجن ٿا تڏهن اهي مڪان جي تخليق جو باعث بڻجن ٿا، لهٰذا هو حرڪت جو اهو تصور قائم ڪري نہ ٿي سگهيا؛ جنهن مطابق ڪو جسم انهن سڀني مڪاني نقطن مان گذري ٿو، جيڪي ڪنهن خاص مفاصلي جي ابتدا ۽ انتها درميان واقع ٿين ٿا. ڇو تہ ان جو مطلب وري اهو ٿيندو تہ هي پولار يا خلا مستقل حقيقت آهي. درحقيقت انهي "خالي مڪان" واري مسئلي کي منهن ڏيڻ خاطر نظام "طفره" يعني ٽپ ڏيڻ جو تصور پيش ڪيو هو. هو چوي ٿو تہ ڪنهن بہ جسم جي حرڪت منجهان اهو سمجهڻ نہ گهرجي تہ ڪو اهو جسم هڪڙي مڪاني نقطي کان ٻئي مڪاني نقطي تائين سفر ڪري پهچي ٿو، بلڪ اهو جسم انهن ٻن نقطن درميان دراصل ٽپا ڏئي ٿو. مطلب تہ تيز يا سست حرڪت، ٻنهي صورتن ۾ رفتار يڪسان رهي ٿي. فرق صرف اهو آهي تہ سست حرڪت جي صورت ۾ سڪون جي نقطن جو تعداد گهڻو ٿئي ٿو. جيتوڻيڪ ذاتي طور آءٌ ان خيال جو آهيان تہ نظام جو هي تصور مسئلي جو حل ناهي، پر هتي آءٌ اهو ٻڌائڻ پڻ ضروري سمجهان ٿو تہ ايٽم جو

جديد نظريو بہ ساڳي مشڪلات سان دوچار آهي، ڇو تہ اهو بہ ساڳئي قسم جو حل پيش ڪري ٿو. هن سلسلي ۾ پلئنڪ (Planck) جي نظريہ مقادير (Quantum Theory) بابت جيڪي تجربا ڪيا ويا آهن، اهي پڻ ٻڌائن ٿا تہ ايٽم جو مڪاني لحاظ کان مسلسل رستو طي ڪرڻ ناممڪن آهي. تقريباً ساڳئي قسم جي وضاحت پروفيسر وائيٽ هيڊ ڪئي آهي. ”هو پنهنجي ڪتاب ”سائنس ۽ جديد دنيا“ (Science and the Modern World) ۾ هن طرح رقمطراز آهي:

”هن سلسلي ۾ وڌيڪ قابلِ قبول توجيہ شايد اها ٿيندي تہ اليڪٽران مڪاني لحاظ کان ڪو فاصلو طي ڪونہ ٿو ڪري يعني مسلسل حرڪت نہ ٿو ڪري، بلڪ ائين چئجي تہ اليڪٽران جو وجود مڪاني لحاظ کان وقفي وقفي کان پنهنجو مختلف هنڌن تي متواتر ظاهر ٿيندو رهي ٿو. ان جو مثال هي سمجهو: جئن ڪا موٽر ڪار ڏهہ ميل في ڪلاڪ جي رفتار سان هلندي هجي، پر بجاءِ ان جي، جو اها ڪار مسلسل ساڳئي رستي تي سفر ڪندي هجي، اها ڪار صرف هر ميل جي نشان تي ظاهر ٿئي ٿي ۽ پن منٽن لاءِ ان نشان تي بيهي ٿي.“

اشعرين جي نظريہ تخليق جو ٻيو خاص پهلو اعراض جو مسئلو آهي. هنن جو خيال هو تہ جوهر يعني ايٽم جو وجود تڏهن برقرار رهي سگهي ٿو جڏهن اعراض جي مسلسل تخليق ٿيندي رهي. ٻين لفظن ۾ ائين چئجي تہ جڏهن خدا تعالىٰ اعراض جي تخليق جو سلسلو بند ڪري ڇڏي تہ جيڪر جوهر جو وجود بہ بحيثيت جوهر ختم ٿي وڃي. ازانسواءِ هر جوهر

مثبت يا منفي خاصيتن جو مالڪ ٿئي ٿو. اهي خاصيتون هميشه مخالف جوڙي جي شڪل ۾ هونديون آهن جئين زندگي ۽ موت، حرڪت ۽ سڪون وغيره. مگر عملي طور ڪين ڪوبه ثبات حاصل نه هوندو آهي. مطلب ته هتي ٻه قضيا اسانجي آڏو اچن ٿا:

(۱) هر شيءِ تغيّر پذير آهي.

(۲) نظامِ جواهر هڪڙو ئي آهي.

لهٰذا روح يا ته مادي جي لطيف شڪل آهي يا محض عرض آهي. منهنجو خيال آهي ته ٻئي قضيا، جنهن ۾ اشعرين تخليق جي هڪ مسلسل نظريي قائم ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي، گهڻي صداقت جو حامل آهي. آءٌ هن ڳالهه کان اڳ ۾ اهو چئي چڪو آهيان ته مجموعي طور قرآن شريف جو نقطهٔ نظر ڪلاسيڪي فڪر جي خلاف آهي. لهٰذا منهنجي نظر ۾ اشعرين مشيّتِ مطلقه يا قدرتِ مطلقه کي بنياد بڻائي، جيڪو تخليقِ عالم جو نظريو پيش ڪيو آهي، اهو پنهنجي خامين جي باوجود ارسطوءَ جي ساڪن ۽ غير متحرڪ ڪائنات واري نظريي جي ڀيٽ ۾، قرآني نقطهٔ نظر جي گهڻو قريب آهي. هينئر اهو مستقبل جي عالمن جو ڪم آهي ته هو هن نظريي کي وري نئين سر اهڙيءَ طرح پيش ڪن، جئين اهو جديد سائنس جي قريب تر معلوم ٿئي، ڇو ته جديد سائنس پڻ انهيءَ ساڳي طرف وڃي رهي آهي. باقي ٻيو قضيو خالص ماديت سان تعلق رکي ٿو، ۽ منهنجي خيال مطابق اشعرين جي اها راءِ ته ”نفس“ خود عرض آهي، سندن پنهنجي ئي نظريي جي حقيقي تقاضائن جي خلاف آهي، ڇو ته هن نظريي مطابق جوهر جي مسلسل هستيءَ جو دارومدار اعراض جي مسلسل تخليق تي آهي. هاڻي اها ڳالهه صاف ظاهر آهي ته وقت کانسواءِ حرڪت جو تصور ڪرڻ ناممڪن آهي. وري جئين ته وقت جو تعلق نفس سان ٿئي ٿو،

لهٰذا ثابت ٿيو تہ حرڪت جي مقابلي ۾ وقت جي نوعيت زياده بنيادي يا اساسي آهي. ٻين لفظن ۾ روحاني زندگيءَ جي نفيءَ جو مطلب وقت جي نفي آهي ۽ وقت جو انڪار معنيٰ حرڪت جو انڪار. ان جو مطلب اهو ٿيو تہ اشعري جنهن شيءِ کي عرض ڪوٺين ٿا، اها ئي جوهر جي مسلسل هستيءَ جو سبب آهي. هونئن بہ جڏهن جوهر کي وجود جي صفت عطا ٿئي ٿي، تڏهن اهو مڪاني حيثيت اختيار ڪري ٿو. گويا جوهر کي خدائي قدرت جي هڪ درجي ڏيڻ جو مطلب آهي تہ سندس اصليت روحاني نوعيت جي آهي. مطلب تہ نفس خالص عمل آهي ۽ جسم ان عمل جي نظر ايندڙ شڪل، ان ڪري جسم قابلِ پيمائش پڻ آهي. حقيقت اها آهي تہ اشعري ڪنهن حد تائين نقاط و لمحات جي جديد تصور تائين پهچي چڪا هئا، البت هو سندن باهمي تعلق کي سمجهڻ ۾ ناڪام ويا. وري لمحي جو وجود زياده بنيادي اهميت جو حامل آهي، حالانڪ نقطي کي لمحي کان الڳ رکڻ ناممڪن آهي، ڇو تہ لمحو ظاهر ٿي نقطي جي صورت ۾ ٿيندو آهي. نقطو بذات خود ڪا شيءِ ناهي، بلڪ لمحي کي ڏسڻ جو هڪ انداز نظر آهي. لهٰذا روسي، غزاليءَ جي ڀيٽ ۾ اسلامي روح جي زياده قريب آهي، جڏهن هو اهو چوي ٿو تہ:

پيڪر زمـــا هست شـــد نے مـــا ازو
باده از مـــا مست شـــد نے مـــا ازو

مطلب تہ حقيقت پنهنجي اصليت جي لحاظ کان يعني بنيادي طور محض روح آهي. اها ٻي ڳالهہ آهي تہ روح جا بہ درجا آهن. اسلامي فڪر جي تاريخ ۾ شيخ شهاب الدين سهروردي مقتول جي تحريرن ۾ روحاني درجات جو ذڪر ملي ٿو. جديد دور ۾ هيگل وري ان نظريي کي ڪافي شرح و بسط سان بيان ڪيو آهي. ان ڪانسواه ويجهڙائيءَ ۾ وري هالڊين جي ڪتاب

”اضافيت جي حڪمراني (Reign of Relativity) ۾، جيڪو هن پنهنجي مرڻ کان ٿورو اڳ شايع ڪيو هو، تنهن ۾ ان ڳالهه جو ڪافي ذڪر ملي ٿو. بهرحال منهنجي راءِ آهي ته مطلق حقيقت جو تصور ”انا“ جي صورت ۾ ئي ڪرڻ کپي، ۽ مان اهو پڻ سمجهان ٿو ته ”انا“ منجهان ”انا“ جو صدور ٿئي ٿو. يا ٻين لفظن ۾ هيئن چئجي ته مطلق انا جي تخليقي قدرت، جنهن جي لاءِ فڪر ۽ عمل هڪجهڙي حيثيت رکن ٿا، پنهنجو اظهار وحدتن جي اهڙي شڪل ۾ ڪري ٿي، جن کي اسين وري به انا جو نالو ڏيون ٿا. مطلب ته ڪائنات جو هرعمل، پوءِ ان جو تعلق مادي ايٽم جي ميڪانيڪي حرڪت سان هجي، يا انساني فڪر جي آزادانه حرڪت سان؛ ٻنهي صورتن ۾ سندن حقيقت ان عظيم انا جي انڪشافِ ذات کانسواءِ ٻيو ڪجهه ناهي، جيڪا واقعي ”آءٌ عظيم آهيان“ جي مصداق آهي. هاڻي ان لحاظ سان ڏسجي ته خدا جي قدرت جو هر ذرو يعني هر ايٽم، پوءِ اهو پنهنجي هستيءَ جي لحاظ کان ڪيڏو به پست ڇو نه هجي، بهرحال هڪ ”انا“ آهي. البت اهو اسين اڳ ۾ به چئي چڪا آهيون ته انا يا خوديءَ جي اظهار جا ڪيترائي درجا آهن. مطلب ته هيءَ مانڊاڻ يعني پوري ڪائنات خوديءَ جو هڪ اهڙو سرگم آهي جيڪو آهستي آهستي تيز ٿي رهيو آهي ۽ انسان ان سرگم جو معراج آهي. اهو ئي سبب آهي جو قرآن شريف ۾ فرمايو ويو آهي ته اسان انسان کي ساهه واري رڳ کان به وڌيڪ ويجهو آهيون. گويا حياتِ خداوندي جو ابدي سرچشمو ئي اسانجي وجود جو ضامن آهي، ۽ اسانجي وجود جو مثال ان ۾ پيدا ٿيندڙ موتين جهڙو آهي.

مطلب ته جيڪڏهن اسلام جي بهترين فڪري روايات کي آڏو رکي، جوهريت واري نظريي جي ڇنڊ ڇاڻ ڪبي ته سندس پچاڻي روحاني عدديت تي ٿيندي نظر اچي ٿي. البت ايترو

ضرور آهي تہ هن نظريي جي جُزئيات جو تفصيل شايد مستقبل جي علماءِ الٰهيات کي ڪرڻو پوي. هتي اهو سوال پڇي سگهجي ٿو تہ ڇا قدرت جي ڪارفرمائيءَ ۾ جوهريت جو واقعي ڪو عمل دخل آهي، يا اهو سڀ ڪجهہ انهيءَ ڪري آهي ڇاڪاڻ تہ اسان جي سوچ جو انداز هميشه محدود نوعيت جو ٿئي ٿو. نہ اسان ٿڌو ڇئي سگهون تہ سائنسي نقطہ نظر کان آخر هن سوال جو ڪهڙو جواب ٿي سگهي ٿو؟ البت نفسياتي نقطہ نظر کان هن سلسلي ۾ جيڪا ڳالهہ پڪ سان چئي سگهجي ٿي، سا اِها آهي تہ وجود حقيقي هميشه پنهنجي حقيقت کان شعوري طور آگاهہ ٿئي ٿو، يعني جيترو ڪنهن شيءِ جو شعور ذات گهرو ٿئي ٿو، اوترو ئي سندس حقيقت جو درجو اعليٰ ٿئي ٿو. ازانسواءِ خوديءَ جي اصليت ڪجهہ اهڙي قسم جي آهي جو هڪ تہ پاڻ خودبن سان لهہ وچڙ ۾ اچڻ جي باوجود بہ پنهنجي ذات ڏانهن متوجہ رهي ٿي، ٻيو تہ ڪيس پنهنجي انفراديت جو الڳ هڪ دائرو ٿئي ٿو. هن لحاظ کان خوديءَ جي اها خاصيت ئي سندس اصل حقيقت جو راز آهي. هاڻي جڏهن تہ انسان ۾ اها خودي تڪميل جي هڪ درجي تي پهچي چڪي آهي، لهٰذا اسين چئي سگهون ٿا تہ انسان قدرت جي تخليقي عمل ۾ هڪ مستقل حيثيت جو مالڪ آهي، ۽ سندس وجود موجوداتِ عالم جي ڀيٽ ۾ زياده حقيقي آهي. مطلب تہ سموري مخلوقات ۾ صرف انسان ئي ان ڳالهہ جي قابل آهي تہ هو صانعِ عالم جي تخليقي زندگيءَ ۾ ارادي طور حصو وٺي سگهي. ازانسواءِ انسان کي ان ڳالهہ جو پڻ اهل بنايو ويو آهي تہ هو هڪ خوب تر دنيا جي تلاش ڪري، ۽ جيڪي ڪجهہ وٽس موجود آهي ان کي آدرش جي تڪميل لاءِ استعمال ڪري. لهٰذا هڪ اهڙي خودي جيڪا هر گهڙي وڌيڪ يڪتا بنجڻ گهري ٿي، ۽ وڌيڪ جامع انفراديت رکڻ گهري ٿي؛ ان کي گهرجي تہ پنهنجي اڻ کٽ سفر دوران اردگرد جي ماحول جو مڪمل طور استفادو ڪري. ليڪن هن مسئلي کي پوريءَ ريت سمجهڻ لاءِ آءٌ اوهان کي

اهو عرض ڪندس ته منهنجي پنهنجي ليڪچر يعني ”خودي، سندس آزادي ۽ بقا“ جو انتظار ڪريو- في الحال آءٌ اشعرين جي جوهري وقت بابت پنهنجن خيالن جو اظهار ڪرڻ گهران ٿو، جيڪو منهنجي خيال ۾ سندن تخليقي نظرئي جو ڪمزور پهلو آهي. وري اهو ان ڪري به ضروري آهي ڇاڪاڻ ته هينئر اسين خدا تعاليٰ جي ”ابديت“ واري صفت کي زير بحث آڻڻ گهرون ٿا.

حقيقت اها آهي ته وقت جو مسئلو شروع کانوئي مسلمان مفڪرن ۽ صوفين جي وڏي دلچسپيءَ جو باعث رهيو آهي. انجو هڪڙو سبب اهو آهي ته قرآن شريف ڏينهن ۽ رات جي بدلجڻ کي خدا تعاليٰ جي وڏين نشانين ۾ شمار ڪيو آهي. ان ڪانسواءِ نبي اڪرم صلعم جن وقت کي خدا تعاليٰ جي ذات جي مترادف ڪوٺيو آهي. هن سلسلي ۾ اسان هڪ حديث ڏانهن اڳ ۾ اشارو ڪري آيا آهيون، شايد اهوئي سبب آهي جو ڪيترن اڪابر صوفين لفظ ”دهر“ يعني زماني ڏانهن ڪيتريون پراسرار معنائون منسوب ڪيون آهن. محي الدين ابن العربيءَ جو چوڻ آهي ته دهر خدا تعاليٰ جي اسماءِ حسنيٰ منجهان هڪ آهي. ساڳيءَ طرح امام رازي قرآن مجيد جو تفسير ڪندي لکيو آهي ته ڪيس ڪيترن صوفي بزرگن لفظ ”دهر“، ”ديهور“ يا ”ديهار“ جي ورد ڪرڻ جي صلاح ڏني هئي.

بهرحال اسلامي فڪر جي تاريخ ۾ اشعرين سڀ کان پهريائين وقت جي حقيقت تي فلسفانه لحاظ کان روشني وجهڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. اشعرين جو چوڻ هو ته وقت منفرد ”آنات“ يا لمحات جي تواتر جو نالو آهي. انجو مطلب اهو ٿيو ته وقت جي ڪن به بن لمحن درميان هڪ اهڙو وقفو ٿئي ٿو جنهن کي بلڪل خالي چئي سگهجي ٿو يا جنهن کي وقت جو خال ڪوٺي سگهجي ٿو. پر هڪ لحاظ کان هيءَ ڳالهه بلڪل بي معنيٰ آهي ڇاڪاڻ ته اشعري وقت جو مطالعو خارجي لحاظ کان ڪري رهيا هئا.

لڳي ٿو ته هنن يوناني فڪر جي تاريخ مان ڪو سبق نه پرايو ٿو، ڇو ته يونانين به وقت جي باري ۾ ساڳيو نقطهء نظر اختيار ڪيو هو ۽ هو پڻ ڪنهن نتيجي تي نه پهتا هئا. اسان جي موجوده دور ۾ وري نيوٽن جي اها راءِ هئي ته وقت هڪ اهڙي شيءِ آهي جيڪو پنهنجي ذات ۾ حقيقت جي آڌار تي هميشه ساڳئي انداز سان هلندو رهي ٿو. درحقيقت نيوٽن وقت جي چال کي نديءَ جي وهڪري سان تشبيهه ڏئي ڪيس معروضي حيثيت ڏني آهي. لهٰذا سندس انهيءَ نظريي تي سخت اعتراض وارد ٿين ٿا. هڪ ته جيڪڏهن ڪا شيءِ وقت جي انهيءَ وهڪري ۾ اچي ٿي ته مٿس ڪهڙا اثرات مرتب ٿين ٿا، ٻيو ته انهيءَ شيءِ ۽ ٻين شين ۾ جن جو واسطو انهيءَ وهڪري سان نه پيو آهي، تن ۾ ڪهڙو فرق آهي؟ ان ڪانسواءِ جيڪڏهن اسين وقت جو تصور هڪ نديءَ جي وهڪري جي صورت ۾ ڪنداسين، ته پوءِ اسين سندس ابتدا و انتها ۽ سندس حدن يا ڪنارن جو به صحيح اندازو لڳائي نه سگهنداسين. اهڙيءَ طرح جيڪڏهن وقت جي حقيقت کي رڳو وهڪري يا حرڪت يا صرف گذرڻ جي ڪيفيت تائين محدود رکيو وڃي، ته پوءِ انجو مطلب اهو ٿيندو ته جيڪو وقت پهريائين گذري ويو آهي؛ ان جي حرڪت جي تعين لاءِ ٻيو وقت کپي. ساڳيءَ طرح ان جي لاءِ ٽيون، ۽ اهڙيءَ طرح لامحدود سلسلو شروع ٿي پوي ٿو. لهٰذا وقت کي مڪمل طور خارجي سمجهڻ سان ڪيتريون ئي مشڪلاتون پيدا ٿي پون ٿيون.

هتي وري هيءَ ڳالهه به ياد رکڻ جوڳي آهي ته عرب عملي ذهن جا مالڪ هئا، تنهن ڪري هو يونانين وانگر وقت کي غير حقيقي قرار ڏيئي نه ٿي سگهيا. ان ڪانسواءِ هتي ان ڳالهه جو به انڪار ڪري نه ٿو سگهجي ته جيتوڻيڪ وقت جي ادراڪ لاءِ اسان کي ڪا خاص حس عطا ڪرڻ ٿي آهي،

۾ پوءِ ۾ اسين اهو ،چون ٿا ته وقت هڪ قسم جو وهڪرو ضرور آهي ۽ ان ڪري سندس هڪ پهلو واقعي خارجي يا معروضي نوعيت جو آهي. ٻين لفظن ۾ وقت جو اينمي پهلو پڻ آهي. هوئن به حقيقت اها آهي ته هن باري ۾ جديد سائنس جو فيصلو پڻ اشعرين جي حمايت ۾ آهي. اهوئي سبب آهي جو ويجهڙائيءَ ۾ طبعيات وقت جي باري ۾ جيڪي انڪشاف ڪيا آهن، ان لحاظ کان مادي جو وجود تسلسل کان عاري ٿي پيو آهي. هن سلسلي ۾ پروفيسر رونگيئر (Rongier) جي ڪتاب ”فلسفو ۽ طبعيات“ جو هيٺيون اقتباس خاص طور قابل توجه آهي:

”هيئر اها پراڻي چوڻي ته فطرت ٽپا ڪونه ٿي ڏئي غلط ثابت ٿي چڪي آهي، ڇو ته فطرت ۾ جيڪي تبديليون رونما ٿين ٿيون، اهي درحقيقت انهن اوچتن ٽپن جي ڪري وجود ۾ اچن ٿيون. فطرت جي ڪابه تبديلي ناقابل ادراڪ درجهبنديءَ جي صورت ۾ ظاهر ڪونه ٿي ٿئي. دراصل ڪوبه طبعي نظام مختلف مگر محدود حالتن جي پيداوار آهي. پر جيئن ته ڪن به ٻن مختلف مگر لڳاتار حالتن درميان ڪائنات ساڪن رهي ٿي، لهٰذا انهيءَ گهڙي پَلَڪ دوران ڇڻ ته وقت بہ معطل ٿي وڃي ٿو. مگر ان جو مطلب اهو ٿيندو ته وقت جو وجود به مسلسل نه آهي يعني ته وقت جا به جوهر يا اينم ٿين ٿا.“

هتي غور طلب ڳالهه اها آهي ته اهي اشعري هجن يا جديد دور جا مفڪر، ٻنهي جو وقت بابت نظريو نفسياتي تجزيي تي قائم ٿيل نه آهي. دراصل اهائي ڪوتاه نظري هئي جنهن

ڪري اشعري وقت جي داخلي پهلوءَ جو ڪڏهن به ادراڪ ڪري نه سگهيا. بلڪ انهيءَ ناڪامي جي ڪري هو ان قسمن جي ايٽمي نظامن جا قائل ٿي پيا، جن مان هڪڙو مادي ايٽمن جو نظام هو ته ٻيو وقت جي ايٽمن جو، ۽ وري انهن ٻنهي ۾ نامياتي نسم جو ڪو تعلق ڪونه هو. مطلب ته سڀ پيچيدگيون ۽ مشڪلاتون وقت جي خارجي يا معروضي تصور جي پيداوار آهن. هوندي به اهو ڪيئن ٿو ٿي سگهي ته اسين خدا جي باري ۾ ايٽمي يا جوهري وقت جو اطلاق ڪريون؟ ڇو ته ان جو مطلب اهو ٿيندو ته حيات، خداوندي ايجان معرض تڪوين ۾ آهي جيئن پروفيسر اليگزينڊر "زمان و مڪان ۽ ذات خداوندي" (Space, Time and Deity) جي موضوع تي ڏنل ليڪچرن ۾ ان ڳالهه جو انڪشاف ڪيو آهي.

بهرحال لڳي ٿو ته اڳتي هلي اسان جا مسلمان عالم انهن مشڪلاتن کي محسوس ڪرڻ لڳا هئا، اهوئي سبب آهي جو مُلا جلال الدين دوانيءَ جي ڪتاب "زورا" ۾ هڪ اهڙو اقتباس ملي ٿو، جنهن کي پڙهڻ سان اسان جو ذهن پروفيسر رائس جي نظريءَ وقت طرف منتقل ٿي وڃي ٿو. هو چوي ٿو، سمجهو ته اسين وقت جو تصور هڪ محدود مڪاني فاصلي جي صورت ۾ ڪري رهيا آهيون، جنهن ۾ واقعات جو اهڙيءَ ريت ظهور ٿئي ٿو جڻ ڪو جلوس حرڪت ڪري رهيو هجي. هاڻي ان محدود مڪاني فاصلي کي وحدت قرار ڏيڻ جو مطلب ٿيندو ته اسين ڪيس ذات باري تعاليٰ جي تخليقي عمل جي هڪ بنيادي حالت سمجهي رهيا آهيون، ۽ اها حالت اهڙي آهي جيڪا بعد ۾ ظاهر ٿيندڙ سڀني متواتر حالتن کي پنهنجي گهيري ۾ رکيو ويٺي آهي. ايتري چوڻ ڪانپوءِ مُلا دواني اها راءِ قائم ڪري ٿو ته وقت جي سلسلي ۾ اڳ-پوءِ يا تواتر جو وجود سراسر اضافي نوعيت جو آهي. مطلب ته خدا جي ذات لاءِ انهن جو ڪو

وجود نہ آهي يا ائين ڪٿي چئجي تہ سڀ واقعا خدا تعالى جي ادراڪ دوران هڪڙي عمل جي صورت ۾ موجود ٿين ٿا. هن سلسلي ۾ مشهور صوفي شاعر عراقيءَ جي ٻڌڻ سانگي راءِ آهي. هو چوي ٿو تہ وقت جا لاتعداد قسم يا درجا آهن. يعني ماديت ۽ خالص روحانيت جي وچ تي جسم جو جيڪو درجو آهي، انجي مناسبت سان سندس وقت جو درجو آهي. مثلاً مادي شين جو وقت جڻن تہ گردشِ افلاڪ جو نتيجو آهي لهٰذا ڪيس ماضي، حال ۽ مستقبل ۾ ورهائي سگهجي ٿو. مگر هتي وقت جي اصليت جي تقاضا آهي تہ جيستائين پهريون ڏينهن نہ گذري، تيستائين ٻيو ڏينهن نہ ٿو اچي سگهي. هاڻي جيتوڻيڪ غير مادي شين جو وقت بہ سلسليوار نوعيت جو ٿئي ٿو، پر ان صورت ۾ هڪڙو ڏينهن مادي جسم جي هڪ سال برابر ٿئي ٿو. اهڙيءَ طرح جڏهن اسين غير مادي شين جي وقت کان اڳتي وڌون ٿا تہ آخرڪار خدائي وقت جي نوبت اچي ٿي. اهو وقت اهڙو آهي جنهن ۾ گذرڻ جي ڪيفيت کي مطلقاً دخل ناهي، يعني نہ تہ سندس تجزيو ڪري سگهجي ٿو، نہ منجهس تواتر آهي ۽ نہ وري تغير يا تبديلي. اهو وقت درحقيقت دائميت يا ابديت کان بہ بالاتر آهي، ان جي نہ ابتدا آهي ۽ نہ انتها. گويا خدا جي اک سيني مرئيات کي ڏسي ٿي ۽ سندس ڪن سيني مسموعات کي ٻڌن ٿا. مگر اهو سڀ ڪجهہ هڪڙي ئي ناقابل تجزيہ ادراڪ جي عمل دوران ٿي وڃي ٿو. لهٰذا خدا تعالى جي اوليت وقت جي اوليت جو نتيجو ناهي بلڪ وقت جي اوليت سندس اوليت جو نتيجو آهي. اهو ئي سبب آهي جو قرآن مجيد خدا جي وقت کي ”ام الڪتاب“ ڪوٺيو آهي. ان وقت جي نوعيت اهڙي آهي جو منجهس پورو اتهاس، علت و معلول جي قيد کان آزاد ٿي، هڪ واحد ۽ فوق الابد ”آن“ جي صورت ۾ جمع ٿئي ٿو.

بهرحال مسلمان عالمن منجهان امام فخرالدين رازي وقت

جي مسئلي ني نهايت گنڀير ڏيان ڏنو آهي. هن پنهنجي ڪتاب ”مقالات شرقيه“ ۾ ان وقت جي مشهور نظرين جي پوريءَ ريت ڇنڊ ڇاڻ ڪئي آهي. مگر جيئن ته سندس انداز تحقيق گهڻي قدر معروض نوعيت جو هو، لهاذا هو هن سلسلي ۾ ڪنهن خاص نتيجي تي پهچي نه سگهيو. هو چوي ٿو:

> ”مان اڃا تائين ڪنهن اهڙي نتيجي تي پهچي نه سگهيو آهيان جو چئي سگهان ته وقت جي ماهيت دراصل ڇا آهي؟ لهذا منهنجي هن ڪتاب لکڻ جو مقصد آهي ته وقت جي باري ۾ مخالف ۽ موافق نظرين جو بي لاڳ جائزو وٺان. وقت جي معاملي ۾ مون خاص طور انهيءَ ڳالهه کي ئي مدِ نظر رکيو آهي.“

هن وقت تائين ٿيندڙ بحث منجهان اها ڳالهه چڱيءَ طرح واضح ٿي چڪي هوندي ته جيڪڏهن وقت جي باري ۾ خالص معروضي نقطئه نظر اختيار ڪيو ويو ته پوءِ وقت جي اصليت جي باري ۾ اسان جي معلومات اڌوري رهجي وينديون. لهذا صحيح رستو اهو آهي ته اسين پنهنجي شعوري تجربي جو چڱيءَ ريت نفسياتي تجزيو ڪريون، ڇو ته ان صورت ۾ ئي اسين وقت جي اصليت کان پوريءَ ريت واقف ٿي سگهنداسين. مان سمجهان ٿو هن سلسلي ۾ توهان کي اها ڳالهه ضرور ياد هوندي ته هن کان اڳ اسان خوديءَ جي ٻن پهلوئن يعني فعال ۽ بصير پهلوئن جو ذڪر ڪري آيا آهيون. هاڻي جيستائين بصير نفس جي زندگيءَ جو تعلق آهي ته انجو واسطو هميشه محض مدت سان ٿئي ٿو يعني اهو تغير آهي پر تواتر کانسواءِ. اها ئي ڳالهه آهي ته جڏهن انساني نفس خلوت کان جلوت ڏانهن، يا قدرآشنائيءَ کان ڪارفرمائي ڏانهن وڌڻ لڳي ٿو، يا اڃان به ٻين لفظن ۾ جڏهن وجدان کان فڪر طرف گامزن ٿئي ٿو، ته اهڙيءَ صورت

۾ وقت جي نوعيت اينئي ٿيو پوي. مطلب تہ جيڪڏهن شعوري
تجربي جو صحيح نموني ۾ جائزو ورتو وڃي، ۽ چاڪاڻ تہ
اهو ئي تجربو اسان جي هر ڄاڻ جو نقطہ آغاز آهي؛ تہ پوءِ
اسان وقت جي باري ۾ هڪ اهڙو تصور قائم ڪري سگهنداسين،
جيڪو ثبات ۽ تغيّر جهڙن اضداد تي مشتمل هوندو. يعني جڏهن
وقت بحيثيت هڪ نامياتي وحدت ۽ ابديت ڪانسواءِ اينئي حيثيت
۾ اسان جي آڏو اچي.

هاڻي جڏهن اسان پنهنجي شعوري تجربي جي روشنيءَ ۾
انهيءَ "انا" جو تصور ڪريون ٿا جيڪا هر شيءِ تي محيط آهي
۽ وري جڏهن اسان پنهنجي متناهي خوديءَ سان سندس ڀيٽ
ڪريون ٿا؛ تڏهن معلوم ٿئي ٿو تہ مطلق انا جو وقت هڪ
اهڙي تغير جي مانند آهي جنهن ۾ تواتر يعني اڳ - پوءِ جو
ڪو سوال پيدا نہ ٿو ٿئي. يعني مطلق انا هڪ اهڙي نامياتي
وحدت آهي جنهن ۾ جيڪڏهن جوهريت ڪارفرما نظر اچي ٿي
تہ اهو سندس تخليقي حرڪت جي ڪري آهي. منهنجي خيال ۾
مير داماد ۽ ملا باقر جڏهن اهو چون ٿا تہ وقت تخليقي عمل
سان گڏ وجود ۾ اچي ٿو، تڏهن سندن اهو ئي ساڳيو مقصد
آهي. گويا اهڙيءَ طرح مطلق انا جا غير محدود ۽ غير متعين
تخليقي امڪانات وجود ۾ اچن ٿا ۽ اهڙيءَ ريت سندن اندازو
پڻ لڳائي سگهي ٿو.

لهذا هڪ طرف انا جي زندگي ابديت سان منسلڪ آهي
جنهن مان منهنجي مراد تواتر کان پاڪ تغير آهي، تہ ٻئي طرف
سندس واسطو سلسليوار وقت سان آهي؛ پر ان کي وري آءٌ ابديت
سان اهڙي نامياتي نموني ۾ ڳنڍيل سمجهان ٿو، جو اهو تواتر
ڪانسواءِ تغير جو هڪ پيمانو ٿي ڪم اچي ٿو. منهنجي خيال
۾ قرآن شريف جي هن آيت "له اختلاف الليل و النهار" جو اهو ئي
مطلب آهي. بهرحال مسئلي جي هن مشڪل پهلوءَ تي اسان هن

کان اڳئين ليڪچر ۾ ڪافي بحث ڪري آيا آهيون. هينئر ضرورت ان ڳالهه جي آهي ته خدا تعالى جي علم واري صفت ۽ قدرت ڪي باري ۾ ڪجهه بحث ڪجي.

اسان کي خبر آهي ته متناهي خوديءَ جي صورت ۾ لفظ "علم" مان اسان جي مراد استدلالي علم هوندو آهي. مگر استدلالي علم هڪ وقتي عمل ٿئي ٿو جيڪو سچ پچ ڪنهن "غير" تي مرڪوز هوندو آهي ۽ ان شيءِ کي اسين ادراڪ ڪندڙ نفس جي آڏو واقعي موجود تصور ڪندا آهيون. هاڻي جيڪڏهن ان لحاظ کان ذات باري تعالىٰ جي علم کي ڪُليت جو درجو ڏيو، انجو مطلب ٿيندو ته خدا تعالىٰ جو علم پڻ سندس آڏو "غير" جي مقابلي ۾ اضافي نوعيت جو آهي. لهٰذا اهڙيءَ صورت ۾ خدا تعالىٰ جي ذات کان علم جو اسناد ڪري نه سگهبو، ڇو ته خدا تعالىٰ جي ذات هر شيءِ تي محيط آهي ۽ ان کانسواءِ اها ڳالهه بلڪل غلط آهي ته ڪو خدا جي ذات پڻ انساني نفس وانگر ٻين شين جي مشاهدي ۾ مصروف آهي. اهو ئي سبب آهي جو اسان هن کان اڳ اها راهه قائم ڪري چڪا آهيون ته خدا تعالىٰ جي آڏو هن ڪائنات جي حيثيت هڪ اهڙي بالمقابل غير جي ناهي جيڪا قائم بالذات هجي. هونئن به هي ڪائنات "غير" يا قائم بالذات تڏهن نظر اچي ٿي جڏهن اسين سندس تخليق کي حياتِ خداونديءَ جو هڪ مخصوص واقعو قرار ڏيون. ليڪن هڪ اهڙي ذات جا هر شيءِ تي محيط آهي، ان جو ڪو غير ناهي، اهو ئي سبب آهي جو سندس فڪر ۽ عمل يا سندس ڄاڻ جو عمل ۽ تخليق جو عمل بلڪل هڪجهڙا آهن، منجهن ڪر فرق ناهي. پر هتي شايد اهو سوال اٿاريو وڃي ته "انا" پوءِ اها متناهي هجي يا لامتناهي، ٻنهي صورتن ۾ سندس "غير-انا" جو هئڻ ضروري آهي، ڇو ته هونئن اسين انا جو تصور ئي ڪري نه ٿا سگهون. وري به ڳالهه اها آهي ته جيڪڏهن مطلق انا

جو ڪو غير ناهي يعني ڪانٽس ڀامر ڪنهن شيءِ جو وجود ناهي، تہ پوءِ ڪهڙيءَ ريت اسين ڪيس ”انا“ ڪوٺي سگهون ٿا؟ ان سوال جو جواب هي آهي تہ اسان جو مشاهدو جهڙيءَ ريت مطلق حقيقت جو انڪشاف ڪري ٿو، ان لحاظ کان جيڪڏهن سندس مثبت تصور قائم ڪيو وڃي تہ پوءِ منطقي مشڪلاتون پيدا ئي نہ ٿينديون. هوئَن بہ اسان جي مشاهدي جي ناقدانہ جائزي منجهان اها ئي ڳالهہ ثابت ٿئي ٿي تہ مطلق حقيقت با بصيرت يعني عقليت پسند زندگي آهي. ان کانسواءِ اسانجي پنهنجي زندگيءَ جو تجربو بہ ان ڳالهہ جي شاهدي ڏئي ٿو تہ مطلق حقيقت هڪ نامياتي ڪليت آهي. يعني اها هڪ اهڙي حقيقت آهي جيڪا پنهنجو پاڻ سان وابستہ آهي، البت سندس هڪ مرڪزي نقطو ضرور آهي. هاڻي جيڪڏهن اسانجي پنهنجي زندگيءَ جي اها نوعيت آهي تہ پوءِ واقعي مطلق زندگيءَ جو تصور صرف هڪ انا جي صورت ۾ ئي ڪري سگهجي ٿو، مگر ان صورتحال جي تقاضا آهي تہ هڪ اهڙي ذات جيڪا عليم و خبير آهي ۽ جنهن جو علم موجودات عالم جو بنياد آهي؛ ان ذات کان اسين محدود يا لا محدود استدلالي علم جو اسناد ڪري نہ ٿا سگهون. بدقسمتيءَ سان هتي زبان اسانجي مقصد ادا ڪرڻ کان قاصر آهي. درحقيقت اسان وٽ اهڙي قسم جي علم لاءِ ڪو لفظ ئي ڪونهي جيڪو معلوم شيءِ جو خالق بہ آهي. هن سلسلي ۾ ذاتِ باري تعاليٰ جي علم واسطي اسان وٽ بہو تصور اهو آهي تہ خدا تعاليٰ جو علم ڪُلي ادراڪ جو هڪ اهڙو واحد ۽ ناقابلِ تجزيہ عمل آهي، جنهن ۾ پورو عالمِ تاريخ، جيڪو مخصوص واقعات جو هڪ سلسلو آهي؛ سڄو سڄون يعني بنا ڪنهن تعلق جي هڪ ابدي ”گهڙيءَ“ اندر سندس علم جي احاطي ۾ اچي وڃي ٿو.

هاڻي اهو آهي آهو تصور جيڪو جلال الدين دوّانيءَ، عراقيءَ ۽ اسانجي موجوده دور ۾ پروفيسر رائس خدا تعاليٰ جي

علم جي باري ۾ قائم ڪيو آهي. ان ۾ ڪو شڪ ناهي تہ مٿيون تصور ڪنهن حد تائين صداقت جو حامل آهي، پر انجو مطلب اهو ٿيندو تہ هيءَ ڪائنات پوريءَ ريت تعمير شده آهي ۽ سندس مستقبل اڳيئي متعين ٿيل آهي. ان ڪانسواءِ اهڙيءَ صورت ۾ هيءَ ڪائنات مخصوص واقعات جو هڪ اڏؤ سلسلو فراهم ڪري ٿي جنهن ۾ ڪا تبديلي ممڪن نظر ڪونہ ٿي اچي. ٻين لفظن ۾ هيءَ ڪائنات هڪ اهڙي اٽل قسمت جيان آهي، جنهن خدا تعاليٰ جي تخليقي عمل لاءِ پڻ هڪ مخصوص رستو مقرر ڪري ڇڏيو آهي.

درحقيقت خدا جي ذات لاءِ انفعالي همہ دانيءَ جو مطلب هڪ اهڙي اچل پولار جي مانند آهي جنهن جو تصور طبعيات ۾ آئن اسٽائن ڪان اڳ هميشه موجود رهيو آهي. جيتوڻيڪ ان صورت ۾ انسان کي ڪيتريون شيون وحدت جي رنگ ۾ رنگيل نظر اچن ٿيون، پر ان صورت ۾ ذات باري تعاليٰ جي علم جو مثال اهڙيءَ طرح آهي جيئن ڪو آئينو پنهنجي آڏو رکيل شين کي انفعالي طور منعڪس ڪندو آهي. بهرحال اهڙيءَ صورت ۾ اسانجو محدود ذهن انهن شين جي صرف هڪ جهلڪ پيش ڪندو آهي. مطلب تہ خدا تعاليٰ جي علم کي هڪ اڏؤ زنده تخليقي عمل تصور ڪرڻ گهرجي، جنهن سان پوءِ سڀ شيون نامياتي طور ڳنڍيل آهن، حالانڪ اهي انسان کي پنهنجي ليکي قائم نظر اچن ٿيون. هتي اها ڳالهہ ياد رکڻ گهرجي تہ ذات باري تعاليٰ جي علم کي آئيني سان تشبيهہ ڏيڻ ڪري، گهٽ ۾ گهٽ ايترو ضرور ثابت ٿئي ٿو تہ خدا جي ذات کي مستقبل جي واقعات جو پورو پورو علم آهي، مگر اهڙيءَ صورت ۾ سندس آزادي قائم ڪونہ ٿي رهي. اهو صحيح آهي تہ خدا تعاليٰ جي تخليقي زندگي ۾ جيڪا هڪ نامياتي وحدت آهي، مستقبل اڳ ۾ موجود آهي، پر اهڙيءَ صورت ۾ مستقبل جي حيثيت هڪ کليل امڪان جي

آهي، اُنهن ڪونهي ته ڪو واقعات جو هڪ سلسلو پوري ۽ ريت ڏهيو تيار ٿيو رکيو آهي. هتي هڪ مثال شايد وڌيڪ وضاحت جو باعث ٿئي، ڇو ته انساني فڪر جي تاريخ ۾ اهڙين ڪيترا ڀيرا ٿيو آهي. سمجھو ته ڪو انتهائي نتيجہ خيز ۽ ڪارآمد خيال توهان جي ذهن ۾ اچي ٿو. جيتوڻيڪ ان صورت ۾ توهان کي فوري طور پنهنجي فڪر جي گونا گون نتيجن جي پروڙ حاصل ٿي ويندي آهي، مگر جيستائين توهان پنهنجي سوچ يا عقل ذريعي اصل نتيجن تائين رسائي حاصل ڪريو، تيستائين ڪافي وقت گهربل هوندو آهي. حالانڪ ساڳي ڳالهہ کي جيڪڏهن وجدان جي نقطئہ نظر کان ڏٺو وڃي ته معلوم ٿيندو ته جن سڀ ممڪنات اڳيئي اسان جي ذهن ۾ موجود هئا. باقي ان صورت ۾ جيڪڏهن ڪنهن مخصوص امڪان جو علم اسان کي ڪنهن خاص موقعي تي ٿئي ٿو ته، ان مان اهو ثابت ڪونہ ٿو ٿئي ته ڪو اسان جو علم ناقص هيو. بلڪ انجو مطلب صرف اهو ٿيندو ته ان خاص وقت کان اڳ انهيءَ مخصوص امڪان جي ڄاڻ جي ڪا صورت ڪونہ هئي. لهذا جيئن جيئن اسانجي تجربي ۾ اضافو ٿئي ٿو، تيئن تيئن اسان کي انا خبر پوي ٿي تہ ڪنهن بہ خيال کي استعمال ڪرڻ جا ڪهڙا امڪان ٿي سگهن ٿا. پر ڪڏهن ڪڏهن جيستائين اهڙن امڪانات جو سلسلو پنهنجي انتها تي پهچي، انهيءَ دوران نسلن جا نسل ختم ٿي وڃن ٿا.

بهرحال هتي اها ڳالهہ ڌيان ۾ رکڻ گهرجي ته خدا تعالیٰ جي علم جي باري ۾ انفعالي قسم جو تصور اسان کي هڪ سرجڻهار يا خالق جي تصّور کان محروم ڪري ڇڏي ٿو. هاڻي جيڪڏهن تاريخ مان مراد صرف هڪ اهڙي تصوير آهي جيڪا آهستہ آهستہ اسانجي آڏو اچي رهي آهي، يعني سندس واقعات جو سلسلو اڳ ۾ ئي متعين ٿيل آهي ته پوءِ انجو مطلب اهو ٿيندو ته تاريخ کي پڻ واقعات جي نواڻ ۽ اُپارڻ جو ذميوار قرار ڏئي

نہ ٿو سگهجي، بلڪ اهڙيءَ صورت ۾ ”تخليق“ جو لفظ اسان جي لاءِ بي معنيٰ ٿي پوندو. ڇو ته تخليق جو مقصد آهي ته اسان ۾ بهرحال ڪنهن حد تائين اها اهليت آهي ته اسين ڪنهن نئين عمل جو آغاز ڪري سگهون. درحقيقت الٰهيات اندر تقدير جي باري ۾ اهو سڄو تنازعو محض ظن ۽ قياس جي پيداوار آهي، ڇو ته هن سلسلي ۾ ان ڳالهه کي پوريءَ ريت نظر انداز ڪيو ويو آهي ته ڪو زندگيءَ ۾ از خود عمل جو استعداد به موجود آهي. بهرحال اهڙين گهڻن انائن جي وجود ڪري، جن کي از خود عمل جي استطاعت سان نوازيو ويو آهي، ۽ وري وڏي ڳالهه ته اڳ ۾ سندن عمل جو اندازو به لڳائي نٿو سگهجي، اهڙيءَ صورت ۾ مطلق انا لاءِ هڪ قسم جي حد قائم ٿي پوي ٿي، حالانڪ اها ذات هر شيءِ تي محيط آهي. ليڪن اها حد خارجي ڪونہ ٿي ٿئي، بلڪ ان جو سرچشمو سندس تخليقي آزادي آهي، ڇو ته انهيءَ تحديد ذريعي اها ذات انساني خوديءَ کي پنهنجي زندگيءَ، قوت، آزاديءَ ۽ اختيار ۾ حصي وٺڻ جي لائق بنائي ٿي.

مگر هتي سوال پيدا ٿئي ٿو ته ڇا اِن تحديد جو مطلب ذاتِ خداونديءَ جي قدرتِ ڪامله جي نفي ته نه آهي؟ اِن جو جواب هي آهي ته اسان کي لفظ ”تحديد“ کان خوف کائڻ نه کپي. قرآن پاڪ مجرد ڪليات کي ڪڏهن به قابلِ اعتنا قرار نہ ڏنو آهي. اهوئي سبب آهي جو قرآن مجيد هميشه ٺوس حقيقتن ڏانهن ڌيان ڇڪايو آهي ۽ اهو اهو سبق آهي جيڪو هاڻي مس مس وڃي جديد فلسفي نظريہِ اضافيت مان پرايو آهي. عمل، پوءِ ان جي نوعيت تخليقي هجي يا ان کان مختلف، هڪ قسم جي تحديد آهي. وري اها به حقيقت آهي ته اِن ڪانسواءِ ذاتِ الٰهيءَ جو في الواقع موجود هئڻ ۽ فعال انا وارو تصور محال آهي. هوندي به مجرد نقطئہ نظر کان قدرتِ ڪامله جو

مطلب ٿيندو ته هڪ اهڙي اڻڏاڏڻ ۽ بي لغام قوت جنهن لاءِ ڪنهن به قسم جي حد مقرر ڪونهي. مگر هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته قرآن شريف، نهايت واضح لفظن ۾ ان حقيقت جو اقرار ڪري ٿو ته هيءَ فطرت باهمي طور مربوط قوتن جو نظام آهي. اهو ئي سبب آهي جو الله تعاليٰ جي قدرت ڪامله ۾ سندس حڪمت کي وڏو دخل آهي ۽ هو پنهنجي لامحدود قوت جو اظهار ڪنهن بي ڍنگي ۽ بي اصولي نموني سان نٿو ڪري، بلڪ ان ۾ هميشه هڪ اصول، ڍنگ ۽ ترتيب ڪارفرما هوندي آهي. ساڳئي وقت قرآن مجيد ۾ اهو پڻ فرمايو ويو آهي ته ”بيدڪ الخير“ يعني هر سٺائي خدا تعاليٰ جي هٿ ۾ آهي. هاڻي جيڪڏهن مشيت خداوندي سرتاسر حڪمت ۽ خير آهي ته پوءِ هڪ ٻيو وڏو مسئلو پيدا ٿئي ٿو ۽ اهو آهي جديد سائنس طرفان قانونِ ارتقا جو انڪشاف. جو ته انهيءَ قانون جو مطلب آهي ته هي پورو عالم تڪليفن ۽ ڏک درد جو جهان آهي، يعني هر شيءِ کي ڪيترين تڪليفن ۽ دشوار مرحلن مان گذرڻو آهي. جيتوڻيڪ ظلم يا غلط ڪاري صرف انسان سان مخصوص آهي، پر ڏک درد جو احساس عالمگير پڻ آهي. اها ٻي ڳالهه آهي ته انسان جنهن شيءِ کي سٺو سمجهيو آهي ان جي لاءِ وڏ ۾ وڏ تڪليفون اذيتون برداشت ڪيون آهن. بهرحال اهڙيءَ طرح هن ڪائنات ۾ ٻه حقيقتون يعني اخلاقي ۽ طبعي شر بالڪل واضح آهن ۽ سندن انڪار ڪرڻ ناممڪن آهي. وري جيتوڻيڪ شر جو بنياد اضافي آهي ۽ مٿس غالب ايندڙ قوتون به ساڳي وقت موجود آهن، پر اهي اسان جي تسڪين جو باعث قطعاً ڪونهن. ڇاڪاڻ ته شر جيتوڻيڪ اضافي ۽ ختم ٿيندڙ آهي، پر پوءِ به سندس وجود جو اثبات ئي پنهنجي جڳهه تي نهايت ڀوائتو آهي. ان ڪري سوال پيدا ٿئي ٿو ته آخر اسان ڪهڙيءَ ريت هن ڪائنات ۾ ڦهليل هيڏي ساري شر کي خدا جي قدرت ۾ جڳهه ڏيئي سگهون ٿا. ڇا ٻنهي ۾ ڪا مفاهمت

ٿي سگهي ٿي؟ درحقيقت مذهب جي لاءِ وڏي ۾ وڏو مسئلو اهو آهي جيڪو هر وقت اسانجي آڏو ڪَرُ کنيو بيٺو آهي. جديد دور جي هڪ مصنف ناؤمن (Naumann) پنهنجي ڪتاب (Briefe uber Religion) ۾ ان مسئلي کي جنهن خوبصورتيءَ سان پيش ڪيو آهي، ائين شايد ٻيو ڪوبہ مصنف ڪري نہ سگهيو آهي. هو چوي ٿو:

”اسانکي دنيا بابت جيڪا ڄاڻ حاصل ٿي آهي، انهيءَ مطابق خدا جي ذات انتهائي طاقتور ۽ قدرت واري آهي. هو زندگيءَ ۽ موت کي اهڙيءَ طرح گڏ و گڏ موڪلي ٿو جهڙيءَ طرح اونده ۽ روشني. ان ڪانسواءِ هو وحي ۽ ايمان جي دولت پڻ عطا ڪري ٿو، اهو ايمان جيڪو اسانجي ڇوٽڪاري جو باعث بنجي ٿو. اهوئي سبب آهي جو خدا تعاليٰ کي ٻيءَ جي حيثيت ڏني وڃي ٿي. هڪ طرف خداوندِ ڪائنات جي پيروي اسان ۾ جيئڻ جو اخلاقي جواز فراهم ڪري ٿي تہ ٻي طرف يسوع مسيح جي پيءَ جي خدمت اسان ۾ شفقت ۽ رحمت جو احساس پيدا ڪري ٿي. حالانڪ حقيقت اها آهي تہ خدا صرف هڪڙو آهي، ٻہ نہ آهن. لهٰذا اهي ٻئي هڪ ٻئي ۾ اهڙيءَ طرح ضم ٿي وڃن ٿا جو اسان کي ڪا خبر نہ ٿي پوي تہ اهو سڀ ڪجهہ ڪيئن ۽ ڪهڙيءَ ريت ٿئي ٿو.“

انهن سڀني ڳالهين جي باوجود رجائيت پسند براڻوننگ جو چوڻ آهي تہ دنيا ۾ ڪا خرابي ڪانهي ۽ سڀ ڪجهہ ٺيڪ آهي، ليڪن قنوطيت پسند شوپنهار جو چوڻ آهي تہ هيءَ دنيا سياري جي هڪ ڊگهي رات وانگر آهي؛ جنهن ۾ ڪا انڌي

مشيت زندگيءَ جي اڻ ڳڻت شڪلين ۾ ظاهر ٿئي ٿي، ان ڪانسواءِ اهي سڀ ٿوري دير لاءِ پنهنجي وجود تي ماتم ڪن ٿيون ۽ آخرڪار فنا ٿي وڃن ٿيون. هوندي به اها حقيقت آهي ته موجوده مرحلي تي هن ڪائنات بابت اسان کي جيڪا ڄاڻ آهي، ان جي آڌار تي اسين رجائيت ۽ قنوطيت جي مسئلي کي پوريءَ طرح حل ڪري نه ٿا سگهون. دراصل اسان جي ذهني جوڙجڪ ئي اهڙي قسم جي آهي جو اسين شين جو صرف جزوي جائزو وٺي سگهون ٿا. اسانکي خبر ناهي ته ڪائنات جي انهن عظيم طاقتن جوآخر ڪهڙو مقصد آهي، جيڪي پنهنجي هلاڪت ۽ تباه ڪاريءَ جي باوجود نه رڳو زندگيءَ کي سهارو ڏين ٿيون، بلڪ سندس ترقيءَ ۽ وسعت جو سبب پڻ بڻجن ٿيون. هوندي به قرآني تعليمات مطابق انساني عمل ۾ ترقيءَ جو وڏو امڪان آهي، ايتريقدر جو هو فطرت جي قوتن تي به دسترس حاصل ڪري سگهي ٿو. لهٰذا هن مسئلي بابت قرآن شريف جي راءِ نه ته قطعاً قنوطيت پسند آهي، ۽ نه مطلقاً رجائيت پسند. بلڪ هن مسئلي ۾ قرآن شريف جي راءِ فلاحيت پسند آهي يعني هيءَ ڪائنات ترقي پسند آهي ۽ اميد ڪري سگهجي ٿي ته هڪ نه هڪ ڏينهن انسان برائيءَ تي غالب ايندو.

مٿينءَ مشڪل جي حل جي سلسلي ۾ آدم جي زمين تي اچڻ يعني هبوطِ آدم واري قصي ۾ هڪ وڏو اشارو سمايل آهي. جيتوڻيڪ قرآن شريف ان قصي جي ڪن پراڻين علامتن کي برقرار رکيو آهي، پر نفسِ مضمون کي گهڻي حد تائين بدلائي ڇڏيو آهي ۽ اهڙيءَ طرح هن قصي ۾ هڪ نئي معنيٰ پيدا ڪئي وئي آهي. درحقيقت قرآن پاڪ پراڻن قصن ۾ جزوي يا ڪلي تبديلي ڪري، انهن قصن کي نون خيالات جو حامل بڻايو آهي ته جئن زماني جي وڌندڙ تقاضائن کي پورو ڪري سگهجي. مگر هي اهم نقطو مسلم توڙي غيرمسلم عالمن جي

نظرن کان تقريباً اوجهل رهيو آهي. قرآن مجيد ۾ جڏهن به ڪنهن قصي جو ذڪر ڪيو ويو آهي ته ان جو مطلب عام طور ڪنهن تاريخي قصي کي بيان ڪرڻ ڪونهي، بلڪ ان جو مقصد ڪو عالمگير اخلاقي يا فلسفيانه سبق آهي. اهوئي سبب آهي جو قرآن شريف ۾ خاص طور ماڻهن جي نالن ۽ جڳهن کي نظرانداز ڪيو ويو آهي، ڇو ته هونئن ڪوبه قصو مخصوص تاريخي حيثيت اختيار ڪري وٺي ٿو، ۽ اهڙيءَ طرح سندس معنيٰ ۽ مفهوم به محدود ٿي وڃي ٿو. ساڳيءَ ريت قرآن پاڪ اهڙين ڳالهين تي به توجه ڪونه ٿو ڏئي جن جو تعلق جذبات ۽ احساسات جي هڪ ٻيءَ دنيا سان آهي. وري پراڻن قصن يا روايتن کي اهڙيءَ ريت بيان ڪرڻ ڪا هرون ڀرون ڏکي ڳالهه به ڪونهي. خاص طور غير مذهبي ادب ۾ ان جا ڪيترائي مثال ملن ٿا، مثلاً فائوسٽ جو قصو، جنهن کي گوئٽي (Goethe) جي ذهانت بلڪل هڪ نئين معنيٰ ۽ نئون مفهوم عطا ڪيو آهي.

هتي اها ڳالهه ٻڌائڻ نهايت ضروري آهي ته دنيا جي قديم ادب ۾ آدم جي زمين تي اچڻ واري قصي جي سلسلي ۾ متعدد روايتون ملن ٿيون. ايتريقدر جو هينئر انهيءَ قصي جي مختلف ارتقائي مرحلن جي نشاندهي ڪرڻ ناممڪن ٿي پئي آهي. ساڳيءَ ريت هاڻي انهن انساني محرڪات جي وضاحت به ممڪن نه رهي آهي جيڪي انهيءَ قصي جي مختلف صورتن لاءِ ذميوار آهن. البت هن قصي جي سامي روايت مان اهو پتو پوي ٿو ته هن قصي جو اصل بنياد، شروعاتي انسان جي اها حالت بيان ڪرڻ هئي، جنهن تحت هو هن اجنبي ماحول ۽ بي انتها مصيبتن ۾ اچي ڦاٿو هئو؛ جتي بيماري ۽ موت جي جهجهائي هئي، ۽ جتي انسان کي پنهنجي وجود کي برقرار رکڻ لاءِ هر قسم جي تڪليف سان منهن ڏيڻو ٿي پيو. هاڻي اها ڳالهه ظاهر آهي ته ان وقت جڏهن انسان کي فطرت جي قوتن کي

کي اختيار نه هو، تڏهن زندگيءَ جي باري ۾ سندس نقطهٔ نظر لازمي طور قنوطيت پسند ۽ نااميديءَ وارو هوندو. اهوئي سبب آهي جو قديم بابل جي ڏک ڪتبي ۾ نانگ (لِنگ)، وڻ ۽ عورت، ٽٽي، مرد کي صوف (ڪنوارپ جي علامت) پيش ڪندي ڏيکاريا ويا آهن. هاڻي جيستائين هن ڏند ڪٿا جو تعلق آهي ته سندس معنيٰ صاف ظاهر آهي، ڇو ته ان ۾ ڏيکاريو ويو آهي ته نعمتن واري زندگيءَ کان محروم ٿيڻ جو واحد سبب مرد جو عورت سان جنسي فعل آهي. مگر قرآن جنهن نموني ۾ هن قصي جو ذڪر ڪيو آهي، اهو ”ڪتابِ پيدائش“ (Book of Genesis) واري روايت کان قطعي مختلف آهي. لهٰذا قرآن مجيد ۽ بائيبل جي روايتن ۾ جيڪو اختلاف آهي، اهو ان ڳالهه جو ثبوت آهي ته قرآن مجيد جڏهن هن قصي کي بيان ڪري ٿو ته سندس آڏو ڪو ٻيو مقصد آهي. هن سلسلي ۾ هيٺيون ڳالهيون قابلِ توجه آهن:

١- سڀ کان پهريائين قرآن مجيد ”نانگ“ ۽ ”پاسريءَ“ جو قطعي طور ذڪر نه ڪيو آهي. نانگ جي ذڪر نه ڪرڻ جا ٻه مقصد آهن، هڪ ته جئن سڄي قصي کي جنسيت کان پاڪ ڪري سگهجي، ۽ ٻيو ته زندگيءَ جي باري ۾ قنوطيت پسند نظريي کان ڇوٽڪارو حاصل ڪري سگهجي. ساڳيءَ ريت پاسريءَ مان پيدائش واري روايت کي ترڪ ڪري قرآن شريف اهو واضح ڪيو آهي ته سندس مقصد عهدنامهٔ عتيق (Old Testament) وانگر ڪنهن تاريخي قصي کي محفوظ ڪرڻ ناهي. هونئن به عهدنامهٔ عتيق ۾ اهو ڏيکاريو ويو آهي ته پهرئين انساني جوڙي جي پيدائش ڪهڙيءَ ريت ٿي هئي، گويا ان نموني ۾ اسرائيل جي تاريخ جو مهاڳ بيان ڪيو ويو آهي. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته قرآن شريف ۾ جتي به انسان جي پيدائش جو ذڪر ڪيو ويو آهي، اتي ”بشر“ يا

”انسان“ جو لفظ استعمال ٿيل آهي ۽ نہ ”آدم“ جو. البت آدم جو لفظ اتي ڪم آيل آهي جتي اهو ڏيکارڻ مقصود هيو تہ انسان خلافتِ الٰهيءَ جو اهل آهي. لهٰذا قرآن شريف هن سلسلي ۾ اهي سڀ ذاتي يا شخصي نالا ترڪ ڪري ڇڏيا آهن جيڪي اسانکي عهدنامہ عتيق ۾ ملن ٿا، مثلاً ”آدم ۽ حوا.“ اهوئي سبب آهي جو قرآن پاڪ ۾ جتي بہ لفظ ”آدم“ آيو آهي، ان جو اشارو ڪنهن مخصوص انسان ڏانهن نہ سمجهڻ گهرجي، بلڪ ان مان مراد هڪ تصور آهي. خود قرآن مجيد ان ڳالهہ جي تائيد ڪري ٿو. هيٺين آيت ۾ ان ڳالهہ ڏانهن واضح اشارو موجود آهي:

ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا
للملائكة اسجدو لآدم ط (٧:١٠)

”اسان توهان کي پيدا ڪيو ۽ صورت عطا ڪئي.
ان کانپوءِ اسان ملائڪن کي چيو تہ آدم کي
سجدو ڪريو.“

٢- قرآن مجيد ان سڄي قصي کي ٻن الڳ الڳ حڪايتن ۾ ورهائي ڇڏيو آهي. پهرئين حصي ۾ اسانکي ”الشجرة“ يعني وڻ جو ذڪر ملي ٿو تہ ٻئي ۾ وري ”شجرة الخلد“ ۽ ”ملڪ لا يبلي“ جو بيان ملي ٿو. لهٰذا پهرين حڪايت قرآن شريف جي ستين صورت ”اعراف“ ۾، ۽ ٻي حڪايت ويهين صورت يعني ”طٰهٰ“ ۾ مذڪور آهي. قرآن شريف جو چوڻ آهي تہ شيطان، جنهن جو ڪم ئي انسان جي دل ۾ وسوسا وجهڻ آهي، آدم ۽ سندس زال کي ڀرغلائڻ ۾ ڪامياب ويو ۽ اهڙيءَ طرح هو وڻ جو ميوو چکي ويٺا. ان جي برعڪس عهدنامہ عتيق جو چوڻ آهي تہ جڏهن آدم کان نافرمانيءَ جو فعل سرزد ٿيو، تڏهن فوري طور کيس باغِ عدن مان تڙيو ويو. ان کانپوءِ خدا تعالىٰ

باغ جي اڀرندي طرف ڪجهه ملائڪن کي مقرر ڪيو ۽ اتي هڪ اهڙي آتشين تلوار پڻ رکي وئي جيڪا چوطرف گردش ڪري سگهي، اهو سڀ ڪجهه ان ڪري ڪيو ويو ته جئن انهيءَ وڻ ڏانهن رستو روڪي سگهجي.

٣ـ عهدنامه عتيق، آدم جي نافرمانيءَ واري فعل سبب ڌرتيءَ کي ملعون قرار ڏئي ٿو، پر ان جي مقابلي ۾ قرآن ڌرتيءَ کي انسان جي لاءِ هڪ اهڙي "جاءِ رهائش" ۽ "مفيد سرچشمي" جي حيثيت ۾ پيش ڪري ٿو، جنهن لاءِ انسان کي خدا تعاليٰ جو شڪرگذار هئڻ کپي.

و لقد مكنّٰكم في الارض و جعلنا لكم
فيها ما'يش قليلاً مّا تشكرون (٧:٩)
"اسان توهان کي ڌرتيءَ جو رهندڙ بڻايو
۽ ان کانسواءِ توهان جي زندگيءَ جو منجهس
بندوبست ڪيو، مگر توهين ڪيترا نه گهٽ
شڪر ادائي ڪندڙ آهيو!"

هتي اها ڳالهه به ياد رکڻ گهرجي ته هن سلسلي ۾ لفظ جنت (باغ) مان مراد هرون پرون اهو فوق الحواس بهشت نه آهي، جنهن مان ڇيو وڃي ٿو ته آدم کي هيٺ زمين تي لاٿو ويو هيو. ڇو ته قرآن مجيد جو چوڻ آهي ته انسان هن ڌرتيءَ تي ڌاريو يا اجنبي ناهي. جيئن ارشاد آهي:

و الله انبتكم من الارض نباتًا

"يعني اسان توهان کي انهيءَ ڌرتيءَ مان پيدا ڪيو آهي."

لهٰذا هن قصي ۾ جنهن جنت جو ذڪر آهي، اها جنت آها نه آهي جنهن ۾ خدا جا نيڪ ٻانها هميشه لاءِ رهائش اختيار ڪندا. هونئن به قرآن مجيد انهيءَ جنت جو ذڪر، جنهن ۾ نيڪ ٻانها هميشه لاءِ رهندا، هنن الفاظن ۾ ڪيو آهي:

يتنازعون فيها كاساً لا لغواً فيها و لا تاثيمًا
"يعني جتي اهي نيڪ ٻانها هڪ ٻئي ۾ پيالن جي ڏي وٺ اهڙيءَ طرح ڪندا جو هو نه ته ڪا اجائي ڳالهه ڪندا ۽ نه وري گناه جو ارادو."

هن سلسلي ۾ هڪ ٻي آيت ۾ هيئن فرمايو ويو آهي:

لا يمسّهم فيها نصب و ماهم منها بمخرجين
"يعني اها هڪ اهڙي جڳهه آهي جتي انهن نيڪ ٻانهن کي نه ته ڪو ٿڪ ٿيندو ۽ نه وري ڪڏهن کين اتان ڪڍيو ويندو."

مگر موجوده قصي ۾ جنهن جنت جو ذڪر ٿيل آهي، اتي اسان ڏسون ٿا ته پهريون واقعو انسان جي نافرمانيءَ واري گناه جو آهي، جنهن جي نتيجي ۾ کيس اتان ڪڍيو به وڃي ٿو. دراصل قرآن شريف جتي به ڪو اهڙو لفظ استعمال ڪيو آهي، اتي ئي وري انجي مطلب کي به واضح ڪيو آهي. لهٰذا اڳتي هلي هن قصي جي ٻيءَ حڪايت ۾ انهيءَ باغ جي تعريف هن ريت ڪئي وئي آهي:

ان لڪ الا تجوع فيها ولا تعري (٥لا) و انڪ لا تظمؤ فيها ولا تضحى ٥ (١١٨:٢)
"يعني جتي نه بک جو سوال پيدا ٿئي ٿو ۽ نه اُڃ جو، نه وري گرميءَ جو ۽ نه وري ڪو اوگهڙ جو."

انهيءَ ڪري منهنجو خيال آهي ته هتي جنت مان مراد انساني زندگيءَ جو اهو ابتدائي يا شروعاتي دور آهي، جڏهن انسان جو پنهنجي ماحول سان ڪو عملي تعلق يا لاڳاپو قائم

ڪونه ٿيو هو، يعني جڏهن انسان پنهنجي ضرورتن جي سلسلي ۾ هر قسم جي تڪليفده احساس کان آجو هو. حالانڪ اها به حقيقت آهي ته انهن ضرورتن منجهان ئي انساني تهذيب و تمدن جو آغاز ٿيو آهي.

لهٰذا اسين ڏسون ٿا ته قرآن مجيد ۾ بيان ٿيل هبوطِ آدم واري قصي جو ان ڳالهه سان ڪو تعلق ناهي ته انسان ڪهڙيءَ ريت هن ڪره ارض تي نمودار ٿيو. بلڪ هن سلسلي ۾ قرآن شريف جي پيشِ نظر انساني زندگيءَ جو اهو ابتدائي دور آهي جڏهن مٿس جبلي خواهشن جو غلبو هو، ۽ جنهن دور مان گذرڻ کان پوءِ هن آهسته آهسته محسوس ڪيو ته هو هڪ آزاد انا جو مالڪ آهي ۽ ان ڪري هو شڪ ۽ نافرماني ٻنهي جو اهل آهي. مطلب ته هيٺ اچڻ مان مراد هرون ڀرون اخلاقي پستي نه آهي، بلڪ انجو اشارو انهيءَ تغير يا تبديليءَ ڏانهن آهي، جنهن جي ڪري شعور پنهنجي سادي صورت مان اڳتي وڌي شعورِ ذات جي منزل تائين پهتو. ٻين لفظن ۾ جڏهن انسان خوابِ فطرت مان سجاڳ ٿيو ۽ اهو محسوس ڪيائين ته پنهنجي جڳهه تي سندس حيثيت پڻ معنيٰ خيز آهي. هونئن به قرآن مجيد ۾ ان ڳالهه جو ڪٿي ذڪر ڪونهي ته ڪو هيءَ ڌرتي انسان لاءِ پيڙا گهر آهي، يا جيئن ته انسان بنيادي طور ظالم آهي، ان ڪري هو پنهنجي اولين گناه جي پاداش ۾ قيد و بند جي سزا ڀوڳي رهيو آهي. حقيقت اها آهي ته انسان جي نافرمانيءَ وارو پهريون فعل ئي سندس اختياريءَ وارو فعل هو، جيڪو هن پنهنجي مرضيءَ ۽ ارادي سان ڪيو هو، ۽ اهو ئي سبب آهي جو قرآن شريف جي ارشاد موجب سندس اهو پهريون گناه معاف ڪيو ويو هو.

دراصل خير يعني نيڪي اختيار ڪرڻ جي سلسلي ۾ جبر يا زور جو سوال ئي پيدا نه ٿو ٿئي. خير جو مطلب آهي ته

انسان پنهنجي رضا خوشيءَ سان ڪنهن اخلاقي آدرش جي پيروي ڪرڻ گهري ٿو. وري ان ڳالهه جو دارومدار ان حقيقت تي به آهي ته ڪڏهن انسان پاڻ ڪيتري قدر تعاون ڪرڻ لاءِ تيار آهي. هوندي به جيڪڏهن ڪنهن هستيءَ جا سڀ اعمال ۽ افعال هڪ ڪٽل وانگر مقرر ٿيل آهن، ته ان صورت ۾ اها شيءِ آخر ڪهڙيءَ ريت نيڪي يا خير جي اهل ٿي سگهي ٿي؟ معلوم ٿيو ته آزادي، خير يعني نيڪيءَ جو اولين شرط آهي. پر هڪ اهڙي نفس جي لاءِ جيڪو پنهنجي ذات ۾ محدود آهي ۽ جنهن جي آڏو ڪيترائي رستا کليل آهن، وري وڏي ڳالهه ته انهن مان ڪنهن هڪ جو ڪيس انتخاب ڪرڻو آهي، ته اهڙيءَ صورت ۾ معاملو گنڀير صورت اختيار ڪري وڃي ٿو. ڇو ته جيڪڏهن انسان خير ۽ نيڪيءَ جو انتخاب ڪري سگهي ٿو ته پوءِ اهو پڻ ممڪن آهي ته هو خير جي بجاءِ ان جي ابتڙ شر جو انتخاب ڪري ويهي. لهاذا خدا جي ذات جو انسان جي باري ۾ ايڏو وڏو جوکم کنيو آهي، اهو ڏيکاري ٿو ته خدا تعاليٰ بني نوع انسان ۾ ڪيتري قدر اعتماد جو مظاهرو ڪيو آهي. هاڻي اهو انسان جو فرض آهي ته هو انهيءَ اعتماد کي صحيح ثابت ڪري ڏيکاري. هوندي به هڪ اهڙي هستي جنهن جي تخليق لاءِ ”احسن تقويم“ جو ارشاد موجود هجي ۽ جنهن کي وري ”اسفل سافلين“ جو مصداق بڻايو ويو هجي، ان جي لاءِ اها خطري واري ڳالهه ٿي آهي جيڪا منفرد مخفي قوتن کي جِلا بخشي سگهي ٿي ۽ کيس اڳتي وڌڻ لاءِ مجبور ڪري سگهي ٿي. هن سلسلي ۾ قرآن پاڪ جو ارشاد آهي:

و نبلوڪم بالشر و الخير و الفتنة

”يعني اسين توهانجي آزمائش خير ۽ شر ذريعي ڪنداسين.“

ان ڪري ثابت ٿيو ته خير ۽ شر جيتوڻيڪ هڪ ٻئي جو ضد آهن، پر وري به هڪڙي ٻئي سان وابسته آهن. دراصل

ڪنهن ٻه اهڙي حقيقت جو وجود ڪرنهي جيڪا هر لحاظ کان
الڳ ۽ جدا هجي، ڇو تہ اهي حقيقتون پنهنجي جڳهہ تي هڪ
ڪُل جي حيثيت رکن ٿيون، ۽ سندن جُزن کي وري هڪ ٻئي
جي حوالي کانسواءِ سمجهي نٿو سگهجي. باقي جيڪڏهن منطقي
لحاظ کان حقيقت جي جُزن کي علحده ڪري سگهجي ٿو تہ ان
جـو مطلب اهو ئي آهي تـہ اهي جُـزا اصل ۾ هڪ ٻئي سان
لاڳاپيل آهن.

مگر خوديءَ جي بنيادي تقاضا آهي تہ پنهنجي ذات کي
ذات جي حيثيت ۾ برقرار رکي. انهي مقصد لاءِ کيس علم سان
گڏ پنهنجي ذات جي واڌاري ۽ طاقت جـي ضرورت پـوي ٿي،
جنهن لاءِ قرآن شريف ”ملڪ لا يبلي“ جا الفاظ استعمال ڪيا آهن.
اهو ئي سبب آهي جو قرآني روايت جي پهرئين حصي ۾ صرف
علم جي خواهش جو ذڪر ملي ٿو، مگر ٻئي حصي ۾ پنهنجي
ذات جي واڌاري ۽ طاقت جـو ذڪر پڻ ملي ٿـو. هتي پهرين
حصي جي سلسلي ۾ ٻہ ڳالهيون ياد رکڻ ضروري آهن. پهريون
تہ اها روايت ان واقعي کان جلد ئي پوءِ بيان ڪئي وئي آهي،
جنهن ۾ آدم کي شين جي نالن ياد ڪرڻ ۽ ٻڌائڻ جي ڪري
ملائڪن تي فوقيت جو ذڪر آهي. لهـذا انهن آيتن منجهان،
جئن هـن کان اڳ اسين عرض ڪري آيـا آهيون، اهـو ظاهر
ڪرڻ مقصود آهي تہ انساني علم تصوراتي نوعيت جـو آهي.
ٻي ڳالهہ اها آهي جنهن ڏانهن مادام بلونسڪيءَ (Balvatski)
جنهن کي قديم رمزيت ۽ اشاريت تي غير معمولي دسترس حاصل
هئي ، پنهنجي ڪتاب ”مخفي عقيدي“ (Secret Doctrine) ۾
اشارو ڪيو آهي. هنجو چوڻ آهي تـہ قدماءَ وٽ وڻ راز جي
علامت آهي، جيڪو ڳجهن يـا مخفي علومن جـي لاءِ استعمال
ٿيندو آهـي. لهٰذا آدم کـي جـو انهيءَ وڻ جـي ميوي کائڻ
کان منع ڪئي وئي تہ انجا اهي ئي اسباب هيا. هڪ تہ سندس

محدود ذات جي پيو تہ ڪيس خاص قسم جا حواس عطا ڪيا ويا هئا ۽ ٻيون تہ ڪيس خاص قسم جون ذهني قوتون عطا ڪيون ويون هيون؛ ۽ انهن سڀني ڳالهين جو اصل مطلب آدم کي علحده قسم جو علم وديعت ڪرڻ هيو.

هاڻي ان علم جي هڪڙي بنيادي خاصيت اها آهي تہ ان لاءِ گهڻي مشاهدي جي ضرورت پوي ٿي ۽ پيو تہ اهو علم آهستي آهستي حاصل ٿئي ٿو. بهرحال هتي اسين ڏسون ٿا تہ شيطان، آدم ع کي ڦاسائڻ ۾ ڪامياب وڃي ٿو ۽ آدم مخفي علم جي سرچشمي يعني منع ڪيل وڻ جو ڦل چکي ويهي ٿو. مگر آدم جو ائين ڪيو، اهو ان ڪري نہ تہ هو بنيادي طور ظالم يا جاهل هو، بلڪ اهو سڀ ڪجهہ سندس فطري عجلت پسندي جي ڪري هو، ڇاڪاڻ تہ هن حصول علم خاطر آسان ترين رستو اختيار ڪرڻ گهريو ٿي. ظاهر آهي تہ انسان جي انهيءَ غلط رجحان جي اصلاح صرف ان صورت ۾ ممڪن هئي تہ ڪيس اهڙو ماحول فراهم ڪيو وڃي، جيڪو ڪنهن حد تائين ايذائيندڙ ۽ تڪليف ده هجي، پر ساڳئي وقت سندس ذهني صلاحيتن کي اجاگر ڪرڻ لاءِ موزون هجي. گويا آدم کي هن ايذائيندڙ ماحول ۾ رکڻ جو اهو مطلب ڪونہ هو تہ ڪيس سزا ڏني وڃي، بلڪ ان جو مقصد انسان جي ازلي دشمن يعني شيطان جي ارادن کي شڪست ڏيڻ هو. ڇاڪاڻ تہ شيطان هرفت کان ڪم وٺي انسان کي ذاتي نشوونما ۽ ترقيءَ کان محروم ڪرڻ ٿي گهريو.

هوڏانهن بہ جتي هر لمحي تي رڪاوٽون موجود آهن. ان ماحول ۾ انساني نفس جي زندگيءَ جو دارومدار ان ڳالهہ تي آهي تہ پنهنجن حقيقي تجربن جي روشنيءَ مطابق پنهنجي علم ۾ مستقل اضافي جي صورت پيدا ڪري. مگر اهڙي هنڌ جتي انساني تجربي واسطي ڪيئي امڪانات موجود آهن، اتي وسعت جي صورت اها آهي تہ ڪوشش ۽ آزمائش کان ڪم ورتو وڃي، ۽ اها صورت حال

وري ڪمن ۾ غلطين يا اوڻاين کان خالي ٿي نه ٿي سگهي، لھٰذا غلطي يا خطا، جيڪا پڻ هڪ قسم جي ذهني برائي آهي، انساني تجربي جي لازمي ڳالهه آهي. هاڻي جيستائين هبوطِ آدم عه جي سلسلي ۾ قرآن مجيد ۾ مذڪور ٻي روايت جو تعلق آهي ته ان لاءِ هيئن فرمايو ويو آهي:

فوسوس اليه الشيطان قال يآدم هل ادلك علىٰ
شجرة الخلد و ملك لايبلى ○ فاكلا منها
فبدت لهما سوآتهما و طفقا يخصفٰن عليهما من
ورق الجنه و عصىٰ آدم ربه فغوىٰ ○ ثم اجتبٰه
ربه فتاب عليه و هدىٰ ○ (۲۰:۱۱۹-۱۲۱)

”شيطان آدم کي ڀنڀلايو ۽ کيس چيائين: ”اي آدم، ڇا آءٌ توکي ابدي وڻ ۽ اڻ ختم ٿيندڙ حڪمرانيءَ جو ڏس ڏيان!“ ان ڪانپوءِ جڏهن هنن ٻنهي اهو (ميوو) کاڌو ته سندن اوگهڙ ظاهر ٿي پئي ۽ هو پاڻ کي باغ جي پنن سان ڍڪڻ لڳا. اهڙيءَ طرح آدم پنهنجي پالڻهار جي نافرماني ڪئي ۽ گمراهي اختيار ڪيائين. مگر ان ڪانپوءِ سندس پالڻهار کيس منتخب ڪيو ۽ ڏانهس متوجه ٿيو، ۽ سندس رهبري فرمايائين.“

دراصل هنن آيتن ۾ اهوئي مرڪزي خيال ڪارفرما آهي ته هيءَ زندگي ”اڻ ختم ٿيندڙ حڪمراني يعني ”ملڪ لايبلى“ جي هوس ۾ سرگردان آهي. ٻين لفظن ۾ هر هڪ فرد جي آڏو اڻ کٽ مستقبل آهي. مگر جڏهن ته هن زندگيءَ جو وجود وقت سان منسلڪ آهي ۽ موت هر وقت سندس مستقبل کي منقطع ڪرڻ جي تاڪ ۾ نظر اچي ٿو، ان ڪري انسان جي لاءِ صرف

اهو ڪڙو ئي رستو باقي رهيو آهي ته هو گهٽ ۾ گهٽ افزائشِ نسل ذريعي اجتماعي بقا حاصل ڪري. لهٰذا ”شجرة الخلد“ جي منع ڪيل ميوي کائڻ جو مطلب توالد و تناسل جي عمل ڏانهن رجوع ڪرڻ هو ته جيئن انساني نسل فنا ٿيڻ کان محفوظ رهي سگهي. اهو ائين آهي جيئن زندگي موت کي چئي رهي هجي: ”جيڪڏهن تون منهنجي هڪ نسل کي ختم ڪندي ته ڇا ٿي پيو، آءٌ وري ٻيو نسل پيدا ڪندس.“

بهرحال قرآن شريف قديم فنون مطابق استعمال ٿيندڙ تناسلي علامت کي رد ڪري، نجي جڳهه تي صرف آدم جي ان پريشانيءَ جو ذڪر ڪيو آهي، جيڪا جنسي فعل، سرزد ٿيڻ ڪري کيس لاحق ٿي هئي، ۽ جنهن ڪري پنهنجي جسم جي اوگهڙ کي ڍڪڻ شروع ڪيو هئائون. هاڻي جيستائين زندگي گهارڻ جو تعلق آهي ته ان صورت ۾ سندس ڪانه ڪا مخصوص شڪل يا خاڪو ضرور ٿئي ٿو يعني زندگي هڪ نئون انفراديت پڻ آهي. درحقيقت اهڙيءَ انفراديت جا اڻ ڳڻت روپ آهن ۽ اها ذاتِ حقيقي پنهنجي وجود جي لامحدود وسعتن کي اهڙيءَ طرح پڌرو ڪري ٿي. مگر اهڙيون انفراديتون جن جي پيدائش ۽ واڌ اهڙيءَ طرح ٿئي ٿي جو انهن مان هرهڪ وري پنهنجن امڪانات کي عملي صورت ڏئي ٿي ۽ اها ڪوشش ڪري ٿي ته سندس غلبو قائم ٿئي، اهڙي صورت ۾ سندن وچ ۾ نهايت خوفناڪ ۽ طويل جدوجهد شروع ٿي وڃي ٿي. قرآن شريف جو پڻ هن سلسلي ۾ ارشاد آهي ته: ”و قلنا اهبطو بعضڪم لبعض عدوٌ“. يعني هاڻي اوهين هڪ ٻئي جا دشمن ٿي هيٺ لهو.

مطلب ته مخالف انفراديتن جو اهو باهمي تصادم ئي آهي جيڪو ڪلجڳ پيڙا جي نوعيت اختيار ڪرڻ جي باوجود، هن زندگيءَ جي وقتي مستقبل کي هڪ لحاظ کان روشن به ڪري ٿو ته ٻئي لحاظ کان تاريڪ پڻ بڻائي ٿو. مگر جتي اسان جي

شخصيت ۾ انفراديت جو اهو احساس زياده گهرو ٿئي ٿو، اُتي غلط ڪاريءَ جا به وڌ ۾ وڌ امڪان ٿين ٿا، ۽ اهو ئي سبب آهي جو زندگيءَ ۾ پيڙا جو احساس پڻ شديد ٿئي ٿو. درحقيقت زندگيءَ کي هڪ ذات يا خوديءَ جي صورت ۾ تسليم ڪرڻ جو مطلب ئي اهو آهي ته اسين انهن سڀني خامين ۽ اوڻاين جي وجود کي ميڃون ٿا جيڪي زندگيءَ جي محدود هئڻ مان پيدا ٿين ٿيون. لهذا قرآن شريف جو ارشاد آهي ته انسان شخصيت جي صورت ۾ امانت جو اهو بار کڻي ايڏي وڏي جوکم جو ڪم ڪيو آهي جنهن جي کڻڻ کان آسمان، زمين ۽ جبل انڪار ڪري چڪا هئا:

انا عرضنا الامانة علي السموٰت و الارض و الجبال
فابين ان يحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان ۝ (ط)
انه ڪان ظلوماً جهولا ۝ (٧٢:٣٣)

"بيشڪ اسان انهيءَ "امانت" جي کڻڻ لاءِ آسمانن، ڌرتيءَ ۽ جبلن کي آڇ ڪئي. پر انهن کڻڻ کان انڪار ڪيو ۽ هو ڊڄي ويا. انسان اهو بار کنيو مگر هو ظالم ۽ جاهل ثابت ٿيو آهي."

هاڻي سوال پيدا ٿئي ٿو ته ڇا امانت جي انهيءَ ڳري بار کي، جنهن ۾ ظاهر آهي ته پيون به ڪيتريون مصيبتون سمايل آهن، اسين کڻڻ لاءِ تيار رهون يا ٻنهه نابري واريون؟ حالانڪ قرآن مجيد جي چوڻ مطابق سچي مردانگيءَ جو مطلب آهي ته هر قسم جي تڪليفن ۽ ڏکن ڏاکڙن کي صبر سان سهي وڃجي. بهرحال اصل ڳالهه اها آهي ته ذاتي ارتقا جي جنهن مرحلي مان هينئر اسين گذري رهيا آهيون، اتي نظم و ضبط جي سلسلي ۾ پيش ايندڙ ڏکن جو مطلب اسان جي سمجهه کان ٻاهر آهي.

شايد انهن ڏکن برداشت ڪرڻ جو اهو مطلب هجي ته اسان جي خوديءَ ۾ مضبوطي پيدا ٿئي ته جئين فنائيت کان سندس بچاءَ ٿي سگهي. پر هتي وري اهو سوال آهي جتي اسين فڪر محض جي سرحدن کان اڳتي وڌي وڃون ٿا. درحقيقت دين هنڌ پهچڻ کانپوءِ اسانجو اهو يقين ته آخرڪار فتح خير يعني نيڪيءَ جي ٿيڻي آهي، هڪ مذهبي عقيدي جي شڪل اختيار ڪري ٿو. ”و الله غالب عليٰ امره و لٰڪن اڪثر الناس لا يعلمون“ ۾ اهو ئي اشارو آهي.

مان سمجهان ٿو ته هميشه اوهين اها ڳالهه چڱيءَ طرح سمجهي ويا هوندا ته اسلام، خدا جي ذات جي باري ۾ ڪهڙو تصور قائم ڪيو آهي، ۽ فلسفيانه لحاظ کان ان کي ڪيئن صحيح ثابت ڪري سگهجي ٿو. ليڪن آءٌ اها ڳالهه هن کان اڳ به واضح ڪري آيو آهيان ته مذهب جو نصب العين فلسفي کان گهڻو مٿي آهي. مذهب صرف تصورات تي قناعت ڪونه ٿو ڪري، بلڪ پنهنجي محبوب ۽ مطلوب جي باري ۾ گهري ڄاڻ ۽ ويجهڙائي حاصل ڪرڻ گهري ٿو. هاڻي جيستائين انهيءَ ويجهڙائيءَ ۽ قرب جو تعلق آهي ته ان جو هڪڙو ئي ذريعو آهي ۽ اهو آهي دعا يا عبادت، جنهن جي انتها لازمي طور روحاني تجليءَ جي صورت ۾ ٿئي ٿي. مگر عبادت هڪ اهڙو فعل آهي جنهن جا مختلف طبيعتن تي مختلف اثرات پون ٿا. اهو ئي سبب آهي جو هڪ نبيءَ جي شعور جي صورت ۾ سندس نوعيت گهڻو ڪري تخليقي قسم جي ٿئي ٿي. يعني ان صورت ۾ هڪ اهڙي نئين اخلاقي دنيا وجود ۾ اچي وڃي ٿي، جتي انبياءَ ڪرام پنهنجي مشاهدن جي عملي آزمائش ڪرڻ لڳن ٿا. مگر هن موضوع تي آءٌ پنهنجي ٻئي ليڪچر ”مسلم ثقافت جو روح“ ۾ وڌيڪ روشني وجهندس. باقي جيستائين صوفيانه شعور جو تعلق آهي ته ان صورت ۾ عبادت جو مطلب هڪ قسم جي ساڃهه يا

واقفيت پيدا ڪرڻ آهي. هتي اٿم عبادت جي انهيءَ مفهوم تي ڪجهه وڌيڪ ڳالهائڻ گهران ٿو. هونئن ته جيڪڏهن عبادت جي اصلي محرڪ کي نظر ۾ رکيو وڃي ته اهو نقطهء نظر گهڻو صحيح معلوم ٿئي ٿو. هتي اٿم اوهان جو ڌيان امريڪا جي هڪ وڏي نفسيات دان پروفيسر وليم جيمز جي هيٺين اقتباس ڏانهن ڇڪائڻ گهران ٿو:

> "سائنس خواه ڇا به چوي يا ڪجهه به ڪري ڏيکاري، پر ڏسڻ ۾ ائين ٿو اچي ته جيستائين هيءَ دنيا قائم آهي، انسان عبادت کان منهن نه موڙيندو. البت هڪڙي صورت آهي ۽ اها هيءَ ته انسان جي ذهني جوڙجڪ ئي بدلجي وڃي، مگر ان ڳالهه جو اسان جي ڄاڻ مطابق ڪو امڪان ڪونهي. دراصل عبادت جو محرڪ ان ڳالهه جو شاهد آهي ته انساني نفس جا عملي طور ڪيترا درجا آهن. وري انهن تهه بتهه درجن ۾ هڪ اهڙو اجتماعي نفس پوشيده آهي جيڪو هر وقت پنهنجي سچي ساٿي (يعني اعليٰ رفيق) جي جستجو ڪندي نظر اچي ٿو ۽ اهو ساٿي ڪيس هڪ آدرشي دنيا ۾ ئي ملي سگهي ٿو.... اهوئي سبب آهي جو اسان کي ڪيترا اهڙا ماڻهو ملندا جيڪي پنهنجي دل ۾ گهڻو ڪري يا هميشه انهيءَ سچي ساٿيءَ جي سُرت سانديي گهمندا آهن. اها سُرت ۽ ساڃهه اهڙي ٿئي ٿي جو جيڪڏهن ڪنهن بدڪيل يا ڌڪاريل انسان کي پلئه پئجي وڃي ته هيڪر هو وري پنهنجي حقيقي مُلهه کي محسوس ڪرڻ لڳي ٿو. حقيقت اها آهي ته جيڪڏهن اسان جي لاءِ اهو اندريون آسرو يا سهارو

قسم هجي، ۽ جڏهن اسانجو نفس اجتماعي ناڪام ۽ نامراد ٿي اسانجو ساٿ ڇڏي وڃي ٿو، تہ اهڙيءَ صورت ۾ جيڪر هيءَ دنيا اسان گهڻن جي لاءِ نسورو جهنم بنجي پوي. هتي مون اسان مان گهڻن لاءِ ان ڪري چيو آهي ڇاڪاڻ جو اهو احساس تہ هڪ اعليٰ هستي اسانجي عملن جو مشاهدو ڪري رهي آهي، سڀني ماڻهن سان هڪجهڙو لاڳو نہ ٿو ٿئي، ڪن ماڻهن ۾ اهو احساس گهڻو گهرو ٿئي ٿو تہ ڪن ۾ بنهہ گهٽ! وري ڪن ماڻهن جي اصل طبيعت ئي اهڙي قسم جي ٿئي ٿي جو منجهن ٻين جي مقابلي ۾ اهو احساس نهايت شديد ٿئي ٿو. ٻين لفظن ۾ هيئن چئجي تہ جيترو ڪنهن دل ۾ اهو احساس زياده گهرو ٿئي ٿو، اوترو اهو ماڻهو مذهب سان وڌيڪ لڳاءُ رکي ٿو. البت مونکي اهو يقين آهي تہ اهي ماڻهو جيڪي هن سلسلي ۾ بنهہ انڪار ڪن ٿا، اهي پاڻ کي دوکو ڏيئي رهيا آهن، ڇاڪاڻ تہ ٿورو يا گهڻو، مگر اهو احساس منجهن ضرور موجود ٿئي ٿو."

مطلب تہ نفسياتي لحاظ کان دعا يا عبادت انسان جي هڪ بنيادي جبلت آهي. باقي جيستائين علم جي حاصلات جو تعلق آهي تہ ان سلسلي ۾ عبادت جي حيثيت غور و فڪر يا سوچ ويچار جهڙي آهي، پر پوءِ بہ اعليٰ درجي واري عبادت سوچ ويچار کان گهڻو مٿي آهي. جيتوڻيڪ غور و فڪر جي عمل وانگر هي بہ هڪ قسم جو اڪتسابي عمل آهي، پر عبادت دوران منجهس مرڪزيت جي هڪ اهڙي طاقت پيدا ٿي پوي ٿي، جنهن کان فڪرِ محض جو عمل سراسر نا آشنا ٿئي ٿو. دراصل فڪر جي حالت ۾

اسانجو ذهن مطلق حقيقت جي مشاهدي تائين محدود ٿئي ٿو يا وڌ ۾ وڌ سندس ڪارڪردگيءَ جو جائزو وٺندو رهي ٿو، مگر عبادت جي حالت ۾ اسانجو ذهن انهيءَ آهستگيءَ واري عام طريقي کي ڇڏي، فڪر کان اڳتي وڌي مطلق حقيقت سان سڌو سنئون لهه وچڙ ۾ اچي ٿو، ۽ اهڙيءَ طرح ارادي طور سندس زندگيءَ ۾ شريڪ يا ڀاڱي ڀائيوار ٿئي ٿو. هتي هيءَ ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته هي سڀ ڳالهيون هرون ڀرون تصوف سان واسطو ڪونه ٿيون رکن. درحقيقت عبادت عام رواجي زندگيءَ جو هڪ اهڙو عمل آهي جو ان جي روحاني تجليءَ جي روشنيءَ ۾ اسان کي اهو احساس ٿئي ٿو ته، زندگيءَ جي مها ساگر ۾ اسانجي شخصيت جي هن ننڍڙي ٻيٽ جي ڪهڙي حيثيت آهي. هتي منهنجو مطلب خود - رمزيت ڏانهن اشارو ڪرڻ ناهي. دوئٿن به خود - رمزيت جو انساني نفس جي گهراڻ مان ڦٽي نڪرندڙ ڏارائن سان ڪو واسطو ڪونهي. اهوئي سبب آهي جو انساني شخصيت مٿان سندس ڪي به مستقل اثرات مرتب ڪونه ٿا ٿين، پر ان جي برعڪس روحاني تجلي انساني شخصيت جي تعمير ڪري ٿي، ۽ انسان اهو محسوس ڪرڻ لڳي ٿو ته کيس هڪ نئين قوت حاصل ٿي وئي آهي. هتي منهنجو اشارو حصول علم جي ڪنهن مخفي يا مخصوص طريقي ڏانهن نه آهي. دراصل منهنجو مقصد آهي ته توهان جو ڌيان اهڙن حقيقي انساني تجربن ڏانهن مبذول ڪرائجي، جن جي پنيان پوري تاريخ يا مڪمل ماضي آهي، ۽ اهوئي سبب آهي جو سندن اڏو هڪ مستقبل آهي. اچو اهو تسليم ڪريان ته تصوف اهڙي قسم جي مشاهدن جو خصوصي مطالعو ڪري ٿو، ۽ اهوئي سبب آهي جو تصوف انساني خوديءَ جي ڪيترن اڻ ڄاتل درجن يا هڪ لحاظ کان مختلف قسمن جي نشاندهي ڪئي آهي. مطلب ته متصوفانه ادب هن سلسلي ۾ معلومات سان پُر آهي، مگر سندس اصطلاحات هڪ اهڙي مابعد الطبعيات جي فڪري صورت فراهم

ڪن ٿا، جيڪا تمام گھڻو اڳ بيڪار ٿي چڪي آهي ۽ جديد ذهن لاءِ ان ۾ ڪا ڪشش باقي نہ رهي آهي. هونئن بہ نوافلاطوني تصوف، ٻڌ ۽ اهو مسيحي هجي يا اسلامي، هڪ اڻ ڇاتل لا شيءِ جي جستجوءَ تي مشتمل آهي، لهذا اهو جديد ذهن کي مطمئن ڪري نٿو سگھي، ڇو تہ جديد ذهن ٺوس فڪر جو عادي آهي ۽ اهو چاهي ٿو تہ جيڪڏهن خدا واقعي موجود آهي تہ پوءِ انسان کي سندس موجودگيءَ جو بہ سچ پچ حقيقي علم هئڻ کپي. تاريخ جو مطالعو ٻڌائي ٿو تہ اهڙي قسم جي مشاهدي ماڻڻ لاءِ ضروري آهي تہ انسان جو ذهني رجحان عبادت کان آشنا هجي. مطلب تہ عبادت ڪانسواءِ فطرت جو عقلي مشاهدو اڌورو آهي، اهو تڏهن مڪمل ٿئي ٿو جڏهن عبادت کي بہ منجهس شامل ڪيو وڃي. هونئن بہ فطرت جو سائنسي مشاهدو انسان کي وڏ ۾ وڏ مطلق حقيقت جي ڪردار يعني علت جي ويجهو آڻي ٿو ۽ اهڙيءَ طرح حقيقت جي مشاهدي ماڻڻ لاءِ انسان جي باطني ادراڪ کي تيز تر ڪري ٿو. باقي جيستائين صوفيءَ جي تلاشِ حق جو تعلق آهي، ۽ جنهن خوبصورتيءَ سان ان کي مولانا روميءَ پيش ڪيو آهي، ان جي تقاضا آهي تہ آءٌ اهي شعر توهان جي آڏو پيش ڪريان:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست   جز دل سپید مثل برف نیست
زاد دانش مند آثار قلم   زاد صوفی چیست آثار قدم
همچو صیادے سوئے اشکار شد   گام و آهو دید و بر آثار شد
چند گامش گام آهو درخور است   بعد زان خود ناف آهو رهبر است
راه رفتن یک نفس بر بوئے ناف   خوشتر از صد منزل گام و طواف

[يعني صوفيءَ جو ڪتاب متنُ ۽ اکرن تي
مشتمل ناهي. انجو مثال برف جيان سفيد دل
جهڙو آهي. هڪ عالم ماڻهوءَ جي موڙي

سنڌس اکرن جا اِنڊا آهن. هر صوفيءَ جي
ملڪيت ڇا آهي، سنڌس قدمن جا نشان!
صوفي هميشه هڪ شڪاريءَ وانگر آهي ۽
ان ڪري جڏهن به هرڻ جو رَندُ ڏسندو
آهي ته انجي ڪَتِڊَ هلڻ شروع ڪندو آهي.
جيتوڻيڪ ٿوري دير لاءِ هرڻ جي پيرن جا
نشان سنڌس رهنمائي ڪن ٿا، مگر ان کان
پوءِ نافِ آهو سنڌس رهبري ڪري ٿو.
دراصل نافِ آهو جي سُرهاڻ تي هڪڙي
وک اڳتي وڌڻ اهڙين سون وکن کان بهتر
آهي، جو ڪو ماڻهو رڳو پيرن جا نشان
ڏسي هلندو رهي يا رُلندو رهي!]

سچي ڳالهه اها آهي ته علم جي جستجو پوءِ اها ڪهڙي به رنگ ۾ ڪئي وڃي، عبادت جو درجو رکي ٿي. ان لحاظ کان فطرت جو سائنسي مشاهدو صوفيءَ جي سلوڪ ۽ معرفت جي منزلن جهڙو آهي. ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته جيتوڻيڪ موجوده مرحلي تي سنڌس نگاهون گامِ آهو تي کُتل ٿين ٿيون ۽ ان ڪري گويا سنڌس تلاش به محدود آهي. پر علم جي اها آسات اڳي پوءِ کيس ان منزل تي پهچائيندي جتي هو گامِ آهو جي بجاءِ نافِ آهو مان رهبري حاصل ڪرڻ لڳندو. اهڙيءَ طرح کيس فطرت جي مٿان غلبو ۽ قوت حاصل ٿي ويندي ۽ کيس هڪ اهڙي قسم جي بصيرت عطا ٿيندي جو هو آن بي انت ذات جو پوريءَ ريت مشاهدو ماڻي سگهندو. جيتوڻيڪ فلسفو انهيءَ منزل جو تمنائي آهي پر آهو ان کي ڪڏهن به ماڻي نه سگهيو آهي. ڇو ته قوت ڪانسواءِ يعني صرف بصيرت جي آڌار تي اخلاقي سربلندي ته پيدا ڪري سگهجي ٿي، مگر اهڙي ريت هڪ مستقل ڪلچر يا ثقافت وجود ۾ اچي ڪونه ٿي سگهي. ساڳيءَ ريت

وري جيڪڏهن قوت بصيرت کان محروم آهي تہ انجو نتيجو بہ تباهي ۽ برباديءَ کانسواءِ ٻيو ڪجهہ نٿو نڪري. دراصل بني نوع انسان جي روحاني ترقيءَ لاءِ ٻنهي جو سنگم انتهائي ناگزير آهي.

هاڻي جيڪڏهن اسين چاهيون ٿا تہ عبادت جو اصلي مقصد حاصل ٿئي تہ ان جي هڪڙي صورت آهي ۽ اها هيءَ تہ عبادت کي اجتماعي شڪل ڏني وڃي. هونئن بہ سچي عبادت هميشہ اجتماعي رنگ ۾ رنگيل ٿئي ٿي. هڪ ساڌو پڻ ان آس تي دنيا کان منهن موڙي گوشي نشيني اختيار ڪري ٿو تہ جئن هو ڀڳوان کي پنهنجو مِترُ بڻائي سگهي. مطلب تہ جڏهن اسين عبادت جي لاءِ گڏ ٿيندا آهيون، تڏهن عام طور اسان سڀني ۾ هڪڙي قسم جو جذبو ڪارفرما ٿئي ٿو. وري جيئن تہ اهڙيءَ صورت ۾ اسان جو سمورو ڌيان هڪڙي مقصد تي ڪٺل ٿئي ٿو، ان ڪري ساڳئي محرّڪ خاطر اسان جو باطن پڻ شريڪِ عمل ٿي وڃي ٿو. اها هڪ وڏي نفسياتي حقيقت آهي تہ اجتماع جي حالت ۾ هڪ عام ماڻهوءَ جي قوت ادراڪ تمام گهڻو وڌي وڃي ٿي. سندس جذبات ۾ هڪ قسم جي تيزي اچي وڃي ٿي ۽ سندس ارادن ۾ تحرڪ پيدا ٿي پوي ٿو، جيڪو هونئن فرد جي حيثيت ۾ منجهس ڪڏهن بہ پيدا ٿي نٿو سگهي.

حقيقت اها آهي تہ عبادت جو نفسياتي پهلو اڃان هڪ راز آهي، ڇو تہ نفسيات وارا اڃا تائين ان ڳالهہ جو پتو لڳائي نہ سگهيا آهن تہ آخر ڪهڙن سببن جي ڪري هڪ مجموعي ۾ عام ماڻهوءَ جي حواسن اندر تيزي اچي وڃي ٿي. اسلام عبادات کي گهڻو ڪري اجتماعي شڪل ۾ پيش ڪري ٿو ۽ اهڙيءَ طرح سندن روحاني تجليات کي بہ اجتماعي رنگ بخشي ٿو، ان ڪري هيءَ ڳالهہ انتهائي توجہ جي مستحق آهي. ڏسو تہ اسلام ڪيئن نہ روزمره جي نماز باجماعت کان وٺي پنهنجو دائرو وسيع

ڪرڻ شروع ڪري ٿو، ۽ آخرڪار هر سال مڪہ مڪرمہ ۾ مسجد حرام جي چوڌاري حج جي عظيم اجتماع جو منظر پيش ڪري ٿو. هتان هر ماڻهو اهو اندازو لڳائي سگهي ٿو تہ اسلام ڪهڙيءَ ريت صرف هڪڙي عبادت يعني اقامتِ صلوات ذريعي نبي نوع انسان جي اتحاد ۽ اجتماع جو دائرو وسيع ڪرڻ گهري ٿو.

لهٰذا عبادت، پوءِ اها انفرادي نوعيت جي هجي يا اجتماعي، انساني ضمير جي اها لڪل آرزو آهي، جنهن کي هن ڪائنات جي ڊيڄاريندڙ ۽ خوفناڪ خاموشيءَ ۾ ڪنهن جواب جو انتظار آهي. عبادت هڪ اهڙو بي مثال عمل آهي جنهن ۾ حق جي طالب لاءِ پنهنجي ذات جي نفي سندس اثباتِ ذات جو سبب بڻجي ٿي. اهڙيءَ طرح هڪ فرد پنهنجي صحيح قدر و قيمت کان آشنا ٿئي ٿو ۽ هن ڪائنات ۾ پنهنجي فعال حيثيت جو صحيح اندازو لڳائي سگهي ٿو. هڪ لحاظ کان ڏٺو وڃي تہ اهو ئي سبب آهي جنهن ڪري انساني ذهن جي نفسياتي تقاضائن جي مدِنظر اسلامي عبادات ۾ نفي ۽ اثبات کي ملحوظ رکيو ويو آهي. وري جيئن تہ عبادت انسان جو اندروني يا باطني عمل آهي، ان ڪري مختلف قومن ۽ قبيلن ۾ عبادت جا مختلف نمونا ملن ٿا. قرآن شريف ۾ ان ڳالهہ ڏانهن هن ريت اشارو ڪيو ويو آهي:

لِڪل اُمة جعلنا منسڪاً هم ناسڪو ○ فلا
ينازعنڪ في الامر وادع الیٰ ربڪ (ط) انڪ لعلیٰ
هدًی مستقيم ○ وان جادلوڪ فقل الله اعلم
بما تعملون ○ الله يحڪم بينڪم يوم القيٰمة فيما
ڪنتم فيه تختلفون ○ (٢٦:٦٦-٦٩)

”اسان هر امت لاءِ عبادت جا جدا جدا طريقا مقرر ڪيا آهن. ان ڪري توهان ساڻن ان

ڳالهه تي جهڳڙو نه ڪريو بلڪ ڪين پنهنجي
پالڻهار ڏانهن سڏيو. بيشڪ توهان سڌي
رستي تي آهيو. مگر ان ڪانپوءِ به جيڪڏهن
هو توهان سان بحث ڪن ته ڪين چؤ:
خدا بهتر ڄاڻي ٿو، جيڪي ڪجهه توهين
ڪري رهيا آهيو. بيشڪ خدا تعالى قيامت
جي ڏينهن اسان ۽ توهان جي وچ ۾ انهن
اختلافي ڳالهين درميان فيصلو ڪندو.

سچ پچ عبادت جو ڪوبه طريقو تنازعي جو باعث نه هئڻ
کپي. اها ڳالهه هوئڻ به غير اهم آهي ته عبادت دوران اوهان
پنهنجو منهن ڪهڙي طرف ڪريو ٿا. قرآن مجيد جو هن سلسلي
۾ نهايت واضح ارشاد موجود آهي:

لله المشرق و المغرب (ق) فاينما تولو فثم
وجه الله (ط) (٢:٥٢)

اوڀر توڙي اولهه، الله جا آهن. پوءِ اوهين
ڪهڙي به طرف منهن ڪريو ته ان طرف
الله جي ذات آهي.

ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق و
المغرب و لكن البر من آمن بالله و اليوم
الاخر و الملئكة و الكتب و النبيين (ج) و
آتى المال على حبه ذوي القربى و اليتمى و
المسكين و ابن السبيل و السائلين و فى الرقاب(ج)
و اقام الصلواة و اتى الزكواة (ج) و الموفون
بعهدهم اذا عاهدو (ج) و الصبرين فى الباساء و
الضراء و حين الباس (ط) اولئلك الذين صدقو(ط)
و اولائك هم المتقون ○ (٢:١٧٦)

نيڪي اها ناهي تہ اوهين پنهنجا منهن اوڀر يا اولهہ طرف ڪريو. مگر نيڪي اها آهي تہ اهو ماڻهو الله تي ايمان آڻي ٿو. انڪان سواءِ قيامت جي ڏينهن ملائڪن، ڪتابن ۽ نبين تي پڻ ايمان آڻي ٿو؛ ۽ خدا جي محبت ۾ پنهنجو مال پنهنجن ويجهن مائٽن، يتيمن، ضرورتمندن، مسافرن، سوال ڪندڙن ۽ ڇٽڻ هيٺ آيل ماڻهن ۾ تقسيم ڪري ٿو. اهو ماڻهو نماز قائم ڪري ٿو، زڪواة ڏئي ٿو ۽ جيڪي وعدا ڪري ٿو انهن کي پاڙي ٿو. اهي ماڻهو مصيبت ۾ صبر ڪن ٿا، ڏک ۽ تڪليف ۾ راضي رهن ٿا. اهي ئي ماڻهو واقعي سچا آهن ۽ اهي ئي پنهنجي رب کان ڊڄن ٿا."

مگر انهن سڀني ڳالهين جي باوجود اسان کي اها حقيقت وسارڻ نہ کپي تہ انساني ذهن، جسماني بيهڪ کان تمام گهڻو متاثر ٿئي ٿو. لهذا اسلام جيڪڏهن عبادت جي لاءِ ڪنهن مخصوص طرف يعني قبلي جو انتخاب ڪيو آهي، تہ ان جو مطلب آهي تہ جيئن جماعت کي هڪڙي ئي قسم جي جذبات جو حاصل بنائي سگهجي. ساڳيءَ ريت نماز جي ظاهري شڪل جو مطلب سماجي مساوات جي نشوونما آهي ۽ انجو مقصد هر قسم جي اوچ نيچ کي ختم ڪرڻ آهي، جنهن ۾ نسلي برتريءَ جو سوال پڻ شامل آهي. سوچيو تہ سهي جيڪڏهن ڏکڻ هندوستان جو هڪ متڪبر برهمڻ هر روز هڪ اڇوت سان گڏ ڪلهوڪلهي ۾ ملائي بيهي تہ جيڪر ٿوريءَ ويرم ۾ ڪيڏو نہ عظيم روحاني انقلاب رونما ٿي پوي! دراصل انسانذات بنيادي طور هڪ وحدت آهي، ڇوتہ اها هستي جيڪا هر شيءِ تي محيط آهي ۽ جيڪا هر انا جي

تخليق جو باعث ۽ سهارو آهي، اها پڻ هڪ وحدت آهي. اهوئي سبب آهي جو قرآن شريف ۾ انسانذات جي مختلف نسلن، قومن ۽ قبيلن کي محض تعارف جو ذريعو قرار ڏنو ويو آهي. مطلب ته اسلامي عبادات ۾ نماز نه صرف حصولِ معرفت جو ذريعو آهي، بلڪ اهو هڪ اهڙو وسيلو آهي، جنهن جي ذريعي انسانذات جي بنيادي وحدت کي نئين سر آجاگر ڪري سگهجي ٿو ۽ انسانذات درميان تفريق پيدا ڪندڙ ديوارن کي هميشه لاءِ ڪيرائي سگهجي ٿو.

—*—

انساني خودي- سندس آزادي ۽ بقا

قرآن مجيد انسان جي انفراديت ۽ يڪتائيت کي نهايت سادي مگر مؤثر انداز ۾ پيش ڪيو آهي. ازانسواءِ منهنجي خيال ۾ جڏهن ته قرآن شريف زندگيءَ کي هڪ وحدت قرار ڏئي ٿو، لهاذا انساني تقدير جي باري ۾ به ونس هڪ خاص نظريو آهي. هڪ طرف انسان کي هر لحاظ کان منفرد قرار ڏيڻ جو لازمي مطلب آهي ته ڪوبه انسان ٻئي انسان جو بار کڻي نٿو سگهي، ۽ اهڙيءَ طرح هر انسان کي صرف اهو ڪجهه ملڻ پوندو جنهن جي لاءِ هو هٿ پير هڻندو. مطلب ته قرآني تعليمات مطابق ٻئي ڪنهن سهاري يا آڌار تي ڀونڪاري جو سوال ئي پيدا نه ٿو ٿئي. هن سلسلي ۾ قرآن شريف ٽي ڳالهيون نهايت وضاحت سان پيش ڪيون آهن:

(الف) پهريون ته انسان خدا جي چونڊيل مخلوق آهي.

ثم اجتبٰه ربه فتاب اليه و هدىٰO (۲۰:۱۲۲)

”ان کانپوءِ خدا تعاليٰ (آدم) جو انتخاب ڪيو، ڏانهس متوجه ٿيو ۽ سندس رهبري فرمايائين!

(ب) ٻيو ته سڀني اوڻاين جي باوجود انسان هن ڌرتيءَ تي خدا تعاليٰ جو خليفو يا نائب آهي.

و اذقال ربك للملائكة انى جاعلٌ في الارض خليفہ ط قالو اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماءَ (ج) و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك ط

قال انی اعلم مالا تعلمون (سورة ٢، آيت ٣٠)

"جڏهن تنهنجي پالڻهار ملائڪن کي فرمايو ته آءٌ ڌرتيءَ تي پنهنجو خليفو موڪلڻ وارو آهيان ته هو چوڻ لڳا، "ڇا اهو جيڪو ڌرتيءَ تي وچ ۾ فساد ڦهلائيندو ۽ رت وهائيندو؟" بيشڪ اسين تنهنجي واکاڻ ڪريون ٿا ۽ تنهنجي وڏائي بيان ڪريون ٿا. ان تي خدا تعاليٰ فرمايو: "بيشڪ آءٌ اهو ڄاڻان ٿو، جيڪي توهين نٿا ڄاڻو."

و هو الذي جعلكم خلٰئف الارض و رفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما اٰتاكم ط (سورة ٢، آيت ١٦٥)

"اهو الله جي ذات آهي جنهن توهان کي هن ڌرتيءَ تي پنهنجو خليفو بنايو. ان کانسواءِ توهان منجهان ڪن جا درجا بلند ڪيا اٿس ته جئن توهان جي پرک ڪري سگهجي."

(ج) ٽيون ته انسان آزاد شخصيت جو حامل آهي، جيڪا ڳالهه قبول ڪري هن وڏي جوکم جو ڪم ڪيو آهي.

انا عرضنا الامانة على السمٰوات و الارض و الجبال فابين ان يحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان ط انه كان ظلوماً جهولاO (سورة ٣٣: آيت ٧٢)

بيشڪ اسان آسمانن، ڌرتيءَ ۽ جبلن کي "امانت" جي آڇ ڪئي، پر هنن ڪنهن کان انڪار ڪيو ۽ ڊڄي وياءِ انسان ان آڇ کي قبوليو، مگر هو ظالم ۽ جاهل ثابت ٿيو آهي.

بهرحال اها عجيب ڳالهه آهي تہ اسلامي فڪر جي تاريخ ۾ انساني شعور جي وحدت ڪڏهن بہ گهري دلچسپيءَ جو باعث نہ بڻي آهي، حالانڪ انساني نفس جي اها وحدت انساني شخصيت لاءِ مرڪزي حيثيت رکي ٿي. متڪلمين ان خيال جا هيا تہ روح مادي جي هڪ نهايت لطيف شڪل آهي يا روح محض عرض آهي جيڪو مادي سان گڏ فنا ٿي وڃي ٿو ۽ قيامت جي ڏينهن وري ڪيس پيهر پيدا ڪيو ويندو. هتي اها ڳالهه صاف نظر اچي ٿي تہ مسلمان فلاسفر يوناني فلسفي جي زير اثر اچي چڪا هئا. البت جيستائين پيا مذاهب فڪر آهن تہ ان سلسلي ۾ هيءَ ڳالهه ياد رکڻ گهرجي تہ اسلام جي چوڏس ڦهلاءَ سان گڏ مختلف نسلن سان تعلق رکندڙ ماڻهو اسلام ۾ داخل ٿيندا ويا، مثلاً يهودي، زردشتي ۽ نطوري وغيره. انهن ماڻهن جو فڪري نقطهء نظر سندن صدين کان مروج ڪلچر جي خمير مان پيدا ٿيو هو، ۽ سندن اهي نظريا صدين کان وچئي پوري وچ ايشيا ۽ اولهہ ايشيا ۾ ڇانيل رهيا هئا. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي تہ اهو ڪلچر پنهنجي ابتدا ۽ نشو و نما جي لحاظ کان پوريءَ ريت مجوسي الاصل يعني عجمي (Magian) نوعيت جو هيو. اهوئي سبب آهي جنهن ڪري سندس اصلي روح بنيادي طور دوئي يا ثنويت تي ٻڌل آهي ۽ اسلامي الٰهيات ۾ پڻ ان جي ٿوري گهڻي جهلڪ ضرور ملي ٿي. البت هن سلسلي ۾ تصوف وارن انسان جي باطني تجربي ۽ سندس وحدت کي سمجهڻ جي ڪافي ڪوشش ڪئي آهي. هونئن بہ قرآن پاڪ باطني تجربي کي علم جي ٽن اهم سرچشمن منجهان هڪ اهم سرچشمو قرار ڏني ٿو، باقي ٻيا بہ اهم سرچشما "تاريخ" ۽ "فطرت جو مطالعو" آهن، پر جيڪڏهن ڪنهن مذهبي زندگيءَ ۾ انسان جو اهو اندريون تجربو يا مشاهدو ڪمال تي پهتو آهي تہ اهو حلاج جي نعرهء "اناالحق" ۾ آهي. جيتوڻيڪ حلاج جي همعصرن ۽ پوئلڳن سندس انهن لفظن کي وحدت الوجود

يعني همہ اوست جو رنگ ڏنو آهي، ۽ ويجهڙائيءَ ۾ هڪ فرينچ مستشرق ايم- ميسينون (M. Massignon)، جنهن حلاج جي ڪن تحريرن کي شايع پڻ ڪرايو آهي؛ انهن تحريرن مان اها ڳالهہ واضح ٿئي ٿي تہ هن شهيد صوفيءَ جي انهن لفظن جو مطلب خدا جي ماورائيت جو انڪار ڪرڻ نہ هو. مطلب تہ حلاج جي مشاهدي جي صحيح تشريح اها نہ آهي جنهن مطابق قطرو درياءَ ۾ پنهنجو وجود وڃائي ويهي ٿو. بلڪ اهو ان ڳالهہ جو واضح ۽ امر اعلان هو تہ انساني خودي هڪ مستقل حقيقت آهي ۽ هر گنڀير شخصيت ۾ انجو اثبات ڪري سگهجي ٿو. هڪ لحاظ کان ڏٺو وڃي تہ حلاج جا اهي الفاظ متڪلمين لاءِ وڏي للڪار هئا. مگر مذهب جي جديد طالبعلم کي هڻ هن سلسلي ۾ ساڳئي قسم جون مشڪلاتون آڏو اچن ٿيون. مثلاً اهو ٺي حلاج وارو تجربو جيتوڻيڪ بنيادي طور عام رواجي تجربو آهي، پر جڻ جڻ معاملو اڳتي وڌڻ لڳي ٿو تہ اسان کي انساني شعور جي الائجي ڪيترين اڻ ڇاتل سطحن ۾ درجن سان واسطو پوي ٿو. ابن خلدون گهڻو وقت اڳ اهو محسوس ڪيو هو تہ شعور جي انهن سطحن جي ڇنڊ ڇاڻ لاءِ ڪو مؤثر سائنسي طريقو اختيار ڪيو وڃي. جيتوڻيڪ جديد نفسيات ويجهڙائيءَ ۾ اهڙي طريقہ ڪار جي ضرورت کي محسوس ڪيو آهي، مگر سندس تحقيقات جو دائرو صوفيانہ شعور جي سطحن ۾ سندس خصوصيات کان اڳتي وڌي نہ سگهيو آهي.

مطلب تہ اڃان تائين اسان ڪو اهڙو سائنسي طريقو ايجاد ڪري نہ سگهيا آهيون جنهن جي ذريعي اهڙي قسم جي باطني تجربات جي پرک ڪري سگهجي. يعني جنهن جي ذريعي اسين حلاج جي انهيءَ راهہ کي پروڙي سگهون ۽ اهڙن تجربن منجهان علمي لحاظ کان ممڪن حد تائين فائدو حاصل ڪري سگهون. هتي اها ڳالهہ ياد رکڻ گهرجي تہ الهيات جا اهي تصورات

جيڪي مدي خارج ما بعد الطبعيات جي اصطلاحن ذريعي پيش ڪيا وڃن ٿا، انهن ماڻهن لاءِ بلڪل بيڪار آهن جن جو ذهني پس منظر يڪسر مختلف آهي. لهٰذا جديد دور جي مسلمان کي هڪ وڏي مهم درپيش آهي. ڪيس ماضيءَ کي يڪسر نظرانداز ڪرڻ ڪانسواءِ پوري نظام اسلام جو نئين سر جائزو وٺڻو آهي. هن سلسلي ۾ شاهه ولي الله دهلوي اهو پهريون شخص آهي جيڪو انهيءَ نئين روح سان معمور نظر اچي ٿو. ان ڪان پوءِ سيد جمال الدين افغاني جي شخصيت آهي جنهن کي انهيءَ سچي ڪم جي حقيقي اهميت ۽ افاديت جو پوري ريت اندازو رهيو. سچ پچ هو هڪ اهڙو ماڻهو هيو جنهن کي اسلامي فڪر جي تاريخ ۽ مِلّي زندگيءَ جي باري ۾ گهرو ادراڪ هيو. ازانسواءِ جنهن ته ڪيس مختلف ماڻهن جي ميل جول ۽ طور طريقن جو وسيع مشاهدو هو، ان ڪري پنهنجي وسيع النظريءَ سبب ماضيءَ ۽ مستقبل درميان هڪ جيئري جاڳندي ضمانت بنجي سگهيو ٿي. ڪاش، هو پنهنجون ڇڙوڇڙ ڪوششون رڳو ان ڏس ۾ صرف ڪري ها ته اسلام، هڪ انساني عقيدي ۽ عملي نظام جي حيثيت ۾ دنيا کي ڇا ڏنو؟! مان سمجهان ٿو ته جيڪڏهن هو ائين ڪري ها ته اڄ اسان مسلمانن جي فڪري عمارت زياده مضبوط بنيادن تي قائم هجي ها!

بهرحال هينئر اسان جي لاءِ صرف هڪڙو رستو باقي رهيو آهي ۽ اهو اهو آهي ته جديد علومن منجهان پوريءَ ريت استفادو ڪيو وڃي ۽ آزاديءَ راءِ کي برقرار رکندي انهن علومن جي روشني ۾ اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته ائين ڪرڻ سان ممڪن آهي ته اسين پنهنجي اسلاف سان به اختلاف ڪري ويهون. لهٰذا هن ليڪچر ۾ آءٌ انهيءَ ڳالهه تي روشني وجهڻ جي ڪوشش ڪندس.

جديد فڪر جي تاريخ ۾ بريڊلي (Bradely) اهو پهريون

شخص آهي جنهن ان ڳالهه جا ڪافي ثبوت پيش ڪيا آهن ته
خودي جي حقيقت کان انڪار ناممڪن آهي. جيتوڻيڪ هو پنهنجي
ڪتاب ”اخلاقيات جو مطالعو“ (Ethical Studies) ۾ خوديءَ
جي وجود کي تسليم ڪري ٿو، مگر منطق (Logic) ۾ ان کي
محض هڪ عملي مفروضي جي حيثيت سان مڃي ٿو. البت پنهنجي
جڳ مشهور ڪتاب ڏيک ۽ حقيقت (Appearance and Reality)
۾ هو خوديءَ تي نهايت گهري نظر وجهي ٿو. بلڪ ان چوڻ
۾ ڪو وڌاءُ نه ٿيندو ته انهيءَ ڪتاب جا ٻه باب جيڪي هن
خوديءَ جي اصليت ۽ حقيقت جي باري ۾ لکيا آهن، اهي گويا
جديد ”اپنشد“ آهن جيڪي ”جيو آتما“ جي عدم حقيقت کي
واضح ڪن ٿا. برئڊلي جي چوڻ مطابق حقيقت جي سچائي اها
آهي ته اها تضاد کان پاڪ هئڻ گهرجي. مگر جئن ته اسانجي
تجربي جو محدود مرڪز، ٻين لفظن ۾ خودي؛ وحدت ۽ ڪثرت
تغير ۽ ثبات جهڙن اڻ ٺهڪندڙ تصورات جو مجموعو آهي، لهٰذا
ثابت ٿيو ته خوديءَ جو وجود هڪ فريب آهي. ازانسواءِ خوديءَ
جي باري ۾ اسين کهڙو به تصور قائم ڪريون — احساس، ذاتي
تشخص، روح يا مُشيئت — پر هر صورت ۾ سندس جائزو فڪري
قوانين تحت ئي وٺڻو پوندو. اسان کي خبر آهي ته فڪر خود
”نسبتي“ نوعيت جو ٿئي ٿو ۽ سڀ نسبتون تضاد جو شڪار
هونديون آهن. جيتوڻيڪ برئڊلي جي انهن بي رحم منطقي موشگافين
جو مطلب اهو ٿئي ٿو ته خوديءَ جي حقيقت واضح نه آهي، پر
ان جي باوجود هو اهو تسليم ٿو ڪري ته خودي ڪنهن نه
ڪنهن لحاظ کان هڪ حقيقت ضرور آهي، يعني هڪ ناقابلِ
انڪار حقيقت. اها ڳالهه صحيح آهي ته خودي پنهنجي محدود
صورت ۾ زندگيءَ اندر سمايل وحدت جو مظاهرو ڪونه ٿي ڪري،
مگر خوديءَ جي سڀاويڪ گهر آهي ته هوءَ مڪمل طور مؤثر
متوازن، بي مثال ۽ جامع وحدت حاصل ڪرڻ لاءِ هروقت ڪوشان
رهي. اهوئي سبب آهي جو چئي ٿو سگهجي ته خوديءَ کي

مڪمل وحدت جي حصول لاءِ الائجي ڪيترن مختلف قسم جي ماحولن مان گذرڻو پوي! جيستائين خوديءَ جي موجوده جوڙجڪ جو تعلق آهي ته خودي مسلسل ڇڪتاڻ جو شڪار آهي ۽ انهيءَ لاءِ ڪيس ننڊ جي صورت ۾ مستقل آرام جي ضرورت پوي ٿي. ان ڪانسواءِ اهو به ممڪن آهي ته معمولي نوعيت جو هيجان سندس موجوده وحدت کي هيٺ مٿي ڪري وجهي ۽ مٿس ضابطو رکندڙ توانائي کي بلڪل ختم ڪري ڇڏي. پر اها پڻ حقيقت آهي ته فڪر ڪهڙي به نموني ۾ سندس تجزيو ڪري، مگر اسانجو احساسِ خودي پنهنجي جڳهه تي قائم ۽ دائم آهي، وري اهو احساس ايڏو ته شديد ٿئي ٿو جو بريڊلي جهڙو ماڻهو به سندس اعتراف ڪرڻ لاءِ مجبور ٿيو پوي.

مطلب ته اسان جي تجربي جو اهو محدود مرڪز هڪ حقيقت آهي، البت ايترو ضرور آهي ته سندس عقلي سمجهاڻي پيش ڪرڻ اسان جي وس کان ٻاهر آهي. ان ڪري سوال پيدا ٿو ٿئي ته پوءِ سندس وڏي ۾ وڏي خصوصيت ڪهڙي آهي؟ هن سلسلي ۾ سڀ کان پهرين ڳالهه اها آهي ته خودي پنهنجو اظهار نفساني ڪيفيتن جي وحدت ذريعي ڪري ٿي. وري اهي ڪيفيتون هڪ ٻئي کان الڳ وجود ڪونه ٿيون رکن، بلڪ اهي شروع ۾ ئي هڪ ٻئي سان ڳنڍيل ۽ هڪ ٻئي ۾ سمايل هونديون آهن. دراصل اهي سڀ هڪ اهڙي پيچيده ڪُل جا درجا آهن، جنهن کي اسين انساني ”نفس“ ڪوٺيون ٿا. اهڙيءَ طرح انهن هڪ ٻئي سان ڳنڍيل ڪيفيتن يا ٻين لفظن ۾ واقعن جي ناسياتي وحدت به خاص قسم جي ٿئي ٿي. يعني سندن وحدت مادي شين جي وحدت کان بلڪل جداگانه قسم جي ٿئي ٿي، ڇو ته مادي شين جا جُزا هڪ ٻئي کان الڳ به قائم رهي سگهن ٿا، پر نفس جي صورت ۾ ائين ڪونهي. مطلب ته نفس جي اها وحدت پنهنجو مَٽ ُ پاڻ آهي.

اھو ئي سبب آھي جو اسين ائين چئي نہ سگھندا آھيون تہ منھنجو ھيءُ عقيدو يا ويساھ فلاڻي عقيدي جي ڪھي يا سڄي طرف واقع آھي. اھڙيءَ طرح جيڪڏھن اسين تاج محل جي سونھن کان متاثر آھيون تہ پوءِ اھا ڳالھہ قطعاً فضول آھي تہ اسين آگري کان ڪيترو پري يا ويجھو آھيون. ساڳيءَ ريت مڪان جي تصور وقت منھنجي خيال کي مڪاني لحاظ کان ساڻس ڪا نسبت ڪانھي.

درحقيقت خوديءَ کي اھا قدرت حاصل آھي جو ڪيترن ئي مڪاني نظامات جو تصور ڪري سگھي ٿي. اھو ئي سبب آھي جو سجاڳيءَ ۽ ننڊ جي حالت ۾ مڪان بابت اسانجا تصورات مختلف ٿين ٿا ۽ ٻنھي جي پاڻ ۾ ڪا نسبت ڪونہ ٿي ٿئي، بلڪ انھن جو پاڻ ۾ ڪو تعلق ڪونہ ٿو ٿئي ۽ نہ وري ڪڏھن پاڻ ۾ گڏجي يا ملي سگھن ٿا. ان جي برعڪس اسين جسم سان ھڪڙي ئي قسم جو مڪان وابستہ ڪري سگھون ٿا. ٻين لفظن ۾ خودي مڪاني لحاظ سان اھڙيءَ طرح محدود نہ آھي جھڙيءَ طرح اسان جسماني لحاظ کان محدود آھيون. ساڳيءَ ريت جيتوڻيڪ ذھني ۽ طبعي واقعات وقت سان منسلڪ ٿين ٿا، مگر بنيادي طور خوديءَ جو پيمانو وقت طبعي وقت جي پيماني کان مختلف ٿئي ٿو. ازانسواءِ طبعي واقعات جي مدت ائين آھي جڻ ڪا موجود حقيقت مڪاني لحاظ کان ڦھليل ھجي. مگر خوديءَ جي صورت ۾ ائين ناھي ڇو تہ سندس مدت داخلي طور مرڪوز آھي، ۽ اھا نھايت عجيب نموني ۾ پنھنجي ماضي ۽ حال سان وابستہ آھي. اھو ئي سبب آھي جو جڏھن ڪو طبعي واقعو وجود ۾ اچي ٿو تہ اھو پنھنجي پٺيان ڪيترائي نشان ڇڏي ويندو آھي، جن کي ڏسي اسان گذريل مدت جو اندازو لڳائيندا آھيون، پر ھتي اھا ڳالھہ ياد رکڻ گھرجي تہ اھي نشان محض نشان ئي آھن، يعني بذات خود مدت نہ آھن. مطلب تہ حقيقي مدت صرف

خوديءَ سان منسلڪ آهي.

خوديءَ جي وحدت جي ٻي اهم خصوصيت سندس خلوت جو پهلو آهي، جنهن سان وري سندس يڪتائيت جو اظهار ٿئي ٿو. انجو سادي ۾ سادو مثال اهو آهي ته جيڪڏهن توهان ڪنهن منطقي نتيجي تي پهچڻ گهرو ٿا، ان لاءِ ضروري آهي ته منطقي قضيئي جا ٻئي مقدمات توهان جي ذهن جي پيداوار هجن. مثلاً جيڪڏهن منهنجو ذهن صرف ان قضيي کي تسليم ڪري ٿو ته "انسان فاني آهي"، ۽ ان قضيي کي تسليم نٿو ڪري ته سقراط انسان آهي"؛ ظاهر آهي ته ان صورت ۾ آءٌ اهو نتيجو ڪڍي نٿو سگهان ته: "سقراط فاني آهي." لهذا ثابت ٿيو ته ٻنهي قضين جو هڪ ئي ذهن سان وابسته هئڻ ضروري آهي. اهڙيءَ طرح جيڪڏهن مونکي ڪنهن شيءِ جي خواهش آهي ته بنيادي طور اها منهنجي ئي خواهش آهي ۽ انجي پوري ٿيڻ سان ئي مونکي خوشي حاصل ٿي سگهي ٿي. ساڳيءَ ريت جيڪڏهن هي سارو جڳ ڪنهن شيءِ جي خواهش ڪري ٿو ۽ سندن اها خواهش پوري ٿئي ٿي، ان صورت ۾ به منهنجي خواهش ايستائين پوري نه ٿيندي جيستائين مونکي پاڻ کي اها شيءِ نه ٿي ملي. هاڻي اهڙيءَ طرح سمجهو ته مونکي ڏند ۾ سور آهي. جيتوڻيڪ ان صورت ۾ اهو ممڪن آهي ته ڏندن جو معالج مون سان همدردي ڪري، پر ڪيس منهنجي سور جو احساس ته ڪونه ٿو ٿي سگهي، اهو صرف مونکي ئي ٿي سگهي ٿو. مطلب ڳالهه جو ته منهنجون خوشيون، يا منهنجون تڪليفون ۽ خواهشون، مڪمل طور منهنجون آهن ۽ منهنجي ذاتي خوديءَ جو اڻٽوٽ انگ آهن. ساڳيءَ ريت منهنجا احساسات، منهنجي محبت ۽ نفرت، منهنجا رايا ۽ ارادا، اهي سڀ منهنجا پنهنجا آهن. ايتريقدر جو جڏهن منهنجي آڏو هڪ کان وڌيڪ رستا کليل آهن ته ان صورت ۾ خدا جي ذات پڻ منهنجي احساس، راءِ ۽ پسند ۾ مداخلت نه ٿي ڪري- اهڙيءَ

ريت جيڪڏهن اڄ توهان کي سڃاڻان ٿو ته انجو اهوئي مطلب آهي ته اڄ هن کان اڳ به توهان سان ملي چڪو آهيان.

مطلب ته جيڪڏهن اڄ ڪنهن شخص يا جڳهه جي سڃاڻپ ڪري سگهان ٿو ته منهنجي انهيءَ سڃاڻپ جو دارومدار منهنجا گذريل تجربات آهن. اُهي ڪونه ٿو ٿي سگهي ته اهي تجربات ڪنهن ٻئي شخص جا هجن ۽ اسان پنهنجي انهن ذهني ڪيفيتن جي بي مثال باهمي ربط کي "مان" يا "اڄ" جي لفظ ذريعي ظاهر ڪندا آهيون. وري حقيقت اها آهي ته اتان ئي نفسيات جو وڏي ۾ وڏو مسئلو جنم وٺي ٿو، جيڪو اهو آهي ته انهيءَ "اڄ" جي اصليت يا ماهيت ڪهڙي آهي؟

اسلامي الهيات جو اهو مڪتبِ فڪر جنهن جو سهرو امام غزاليءَ جي سر آهي، انهن جو چوڻ آهي ته خودي هڪ اهڙو سادو روحاني جوهر آهي جيڪو ناقابل تقسيم هئڻ ڪانسواءِ ناقابل تغير پڻ آهي. ان ڪانسواءِ خودي اسان جي ذهني ڪيفيتن کان قطعي مختلف آهي ۽ وقت جي اثرات کان آزاد پڻ. گويا ان لحاظ کان اسان جو شعوري تجربو ان ڪري وحدت آهي ڇاڪاڻ جو اسان جو ذهني ڪيفيتون ان سادي جوهر جي مختلف صفتن مان واسطو رکن ٿيون. وري اهو جوهر اهڙو ٿئي ٿو جيڪو پنهنجي خاصيتن ۾ تبديليءَ جي باوجود پنهنجي اصليت کي برقرار رکندو اچي. يعني جيڪڏهن مان توهان کي سڃاڻان ٿو ته انجو مطلب آهي ته مون جڏهن پهريائين توهان کي ڏٺو هو ۽ وري جڏهن هاڻي ڏسان ٿو ته انهي عرصي دوران ان سلسلي سون ۾ ڪا تبديلي نه آئي آهي. گويا سڃاڻپ ۽ ساڃهه لاءِ "اتي ئي آهين، جتي اوهان ڇڏيون" واري ڪيفيت لازمي ڳالهه آهي.

بهرحال حقيقت اها آهي ته ان مڪتبِ فڪر وارا نفسيات جي مقابلي ۾ مابعدالطبعيات طرف زياده مائل هئا. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته پلي ڪٽي اسان روح جو وجود ان لاءِ تسليم

ڪريون. تہ اهڙيءَ طرح اسين پنهنجي شعوري تجربي جي سمجهاڻي ڏئي سگهون ٿا، يا ان ڪري تہ روح بقا حاصل ڪرڻ جو بنياد آهي؛ مگر پنهي صورتن ۾ آءٌ سمجهان ٿو، نہ تہ نفسيات جو ڪو ڪارڻ پورو ٿئي ٿو ۽ نہ وري مابعدالطبعيات جو ڪو مقصد حل ٿئي ٿو. هتي اهو ٻڌائيندو هلان تہ جديد فلسفي جو طالبعلم انهن مغالطن کان پوريءَ ريت واقف آهن جيڪي عقل، محض مان جنم وٺن ٿا ۽ جن جي نشاندهي ڪانٽ اڳيئي ڪري ڇڏي آهي. ڪانٽ چوي ٿو: اها جيڪا "مان سوچان ٿو" واري ڳالهہ آهي. اها اسان جي سوچ جو لازمي حصو آهي ۽ ان ڪري اسان جي فڪر جي هڪ عام رواجي حالت پڻ آهي. مگر فڪر جي ان عام حالت منجهان ڪنهن وجودياتي حقيقت تي استدلال ڪرڻ منطقي لحاظ کان بلڪل غلط آهي. ڪانٽ جي انهيءَ خيال کان سواءِ اِها ڳالهہ اها بہ آهي تہ ڪنهن شيءِ جو ناقابل تقسيم هجڻ هرون پرون ان ڳالهہ جو دليل ڪونهي تہ اها شيءِ غير فاني پڻ آهي. جو آہ ڪابہ غير تقسيم پذير شيءِ، جنهن ڪانٽ جي پڻ هن سلسلي ۾ راءِ هئي، تہ هڪ باطني خاصيت وانگر آهستي آهستي ختم ٿي سگهي ٿي، يا اٿين بہ ٿي سگهي ٿو تہ اها شيءِ خودبخود اوچتو ختم ٿي وڃي.

بهرحال روح جي باري ۾ اهڙو غير متحرڪ نظريو نفسياتي لحاظ کان ڪو مقصد پورو ڪونہ ٿو ڪري. هن سلسلي ۾ پهرين مشڪلات اها آهي تہ اُن ڪرڻ سان شعوري تجربي جي مڙني حالتن کي روح جي خاصيتن جو نتيجو قرار ڏيڻو پوي ٿو ۽ ان جو مثال اُهين آهي جهڙن مادي شين جو وزن سندن خاصيتن جو نتيجو قرار ڏجي. پر اسانجو مشاهدو ٻڌائي ٿو تہ اسانجو تجربو هميشه ڪنهن نہ ڪنهن امر تي دلالت ڪندو آهي، ان ڪري سندس مخصوص وجود ڏئي ٿو. هن سلسلي ۾ ليئرڊ (Laird) جي راءِ نهايت وزندار آهي. هو چوي ٿو تہ اسان جا اهي تجربا

درحقيقت هڪ نئين دنيا جي جوڙجڪ ڪن ٿا، يعني اهي ڪنهن پراڻي دنيا جي نشاندهي ڪونه ٿا ڪن. پر ڳالهه اها آهي ته جيڪڏهن واقعي اسانجا تجربا ۽ مشاهدا محض روح جون خاصيتون آهن، پوءِ سوال پيدا ٿئي ٿو ته آخر اهي خاصيتون منجهس پيدا ڪيئن ٿيون؟ لهٰذا ثابت ٿيو ته شعوري تجربي منجهان ان ڳالهه جي ڪا شاهدي ڪونه ٿي ملي ته خودي هڪ روحاني جوهر آهي. ٻيو ته اسانجو مفروضو هو ته روح هڪ اهڙو جوهر آهي جيڪو مشاهدي يا تجربي وسيلي پنهنجو اظهار ڪونه ٿو ڪري ازانسواءِ هن نظريي مطابق پر ڳالهه هيءَ فرض ڪئي وئي هئي ته اسانجو جسم مختلف وقتن تي مختلف روحن جي تابع ٿئي ٿو. حالانڪ ان ڳالهه جو به ڪو امڪان ڪونهي. اهوئي سبب آهي جو هي نظريو شخصيت جي بدلجندڙ پهلوئن جي وضاحت ڪرڻ ۾ ناڪام وڃي ٿو، ٻيو ته هن نظريي مطابق ائين ٿي سمجهيو ويو ته اهو سڀ ڪجهه بدروحن جي ڪري ٿئي ٿو، جيڪي ڪنهن شخصيت مٿان ڪجهه وقت لاءِ حاوي ٿي وڃن ٿا.

بهرحال مٿين ڳالهين جي باوجود اهو اسانجو شعوري تجربو ئي آهي، جيڪو خوديءَ جي حقيقت کان اسانکي پوريءَ ريت آگاهه ڪري سگهي ٿو. ان ڪري هاڻي اچو ته جديد نفسيات ڏانهن رجوع ڪريون ۽ ڏسون ته اهو علم خوديءَ جي باري ۾ ڇا ٿو چوي يا ان موضوع تي ڪهڙي روشني ٿو وجهي. جيستائين وليم جيمز جو تعلق آهي ته هو شعور کي "خيال جو وهڪرو" ڪوٺي ٿو ۽ ان مان سندس مراد مسلسل تغيرات جي هڪ شعوري وهڪ آهي. هو چوي ٿو ته اهو هڪ قسم جو اصول آهي جيڪو اسانجي مشاهدات کي يڪجا ڪري ٿو. يا اڃا به ائين ڪٿي چئجي ته اهو اسانجي فڪري زندگيءَ جي مشاهدن کي "ڪڙو منجهه ڪڙي" واري ڪيفيت بخشي ٿو، جنهنڪري اهي اسانکي هڪ وهڪري جي صورت ۾ نظر اچن ٿا. مگر

خودي جئن تہ اسانجي جذبات ۽ احسات تي مشتمل آهي، لهٰذا خودي اسانجي فڪري نظام جو هڪ حصو آهي. ان ڪانسواءِ اسانجي خيال جي هر حرڪت، پوءِ ان جو تعلق ماضيءَ سان هجي يا حال سان، هڪ اهڙي ناقابلِ تقسيم وحدت آهي جنهن ۾ علم توڙي حافظو ٻئي ڪارفرما ٿين ٿا. مطلب تہ اهو سچو ڪمال اسانجي خوديءَ جو آهي جنهن ڪري اسين پنهنجي فڪر جي موجوده حرڪت کي ماضيءَ سان، ۽ موجوده کي مستقبل سان وابستہ ڪري سگهندا آهيون. جيتوڻيڪ اسانجي فڪري زندگيءَ جي باري ۾ وليم جيمز جو اهو تصور انتهائي ذهانت تي ٻڌل آهي، ليڪن منهنجي ناقص راءِ موجب سندس اهو نظريو شعور جي صحيح نموني ۾ عڪاسي ڪونہ ٿو ڪري، خاص طور جهڙيءَ ريت اسانکي پنهنجي اندر ۾ ان جو احساس ٿئي ٿو. دراصل شعور هڪ اهڙي وحدت آهي جيڪو اسانجي فڪري زندگيءَ ۾ اڳيئي موجود آهي، ان ڪري شعور کي صرف اهڙن جزن جو مجموعو ڪوٺي نٿو سگهجي جيڪي رڳو هڪ ٻئي کي خبرون پهچائيندا رهن ٿا. لهٰذا شعور جي باري ۾ مٿيون نظريو هڪ تہ خوديءَ جي حقيقت جو ڪو پتو ڪونہ ٿو ڏئي، ۽ ٻيو تہ انئين ڪرڻ سان اسانجي مشاهدي جو اهو عنصر بہ ڪالعدم ٿي وڃي ٿو جيڪو هوئڻ گهٽ ۾ گهٽ اضافي طور مستقل نظر اچي ٿو. وري هن سلسلي ۾ ٻي ڳالهہ اها آهي تہ انئين ڪرڻ سان گذرندڙ خيالات جو وجود تسلسل کان عاري ٿي پوي ٿو. ڇو تہ جڏهن هڪ خيال پيدا ٿئي ٿو تہ ٻيو ازخود اڳيئي گم ٿيو وڃي. ان ڪري سوال پيدا ٿئي ٿو تہ هر گذرندڙ خيال، جيڪو ٿوري دير کانپوءِ ختم ٿي وڃي ٿو، اهو ڪهڙي ريت پٺيئي ايندڙ خيال سان واهپو رکي ٿو ۽ ڪهڙيءَ ريت کيس پنهنجي خبر ڏئي ٿو. هتي منهنجو مطلب اهو ناهي تہ خودي مشاهدي جي ان ڪثرت کان بلڪل الڳ ۽ بالاتر آهي جنهن جا جزا هڪ ٻئي سان ڳنڍيل يا ڇهنيل

ڏين ٿا. بلڪ منهنجو مطلب آهي ته اسانجو داخلي مشاهدو ئي ان ڳالھ جو شاهد آهي تہ خوديءَ جو عمل جاري و ساري آهي، يا ائين ڪٿي چئجي تہ اسانجو باطني تجربو فعال خوديءَ جو پيو نالو آهي. دراصل ڪنهن بہ شيءِ جي ادراڪ دوران يا ان جي باري ۾ پنهنجي راءِ ۽ ارادي کي ظاهر ڪرڻ وقت انسان جو عمل خوديءَ کان الڳ ٿي نہ ٿو سگهي. حقيقت اها آهي تہ خوديءَ جي زندگي هڪ قسم جي ڪشمڪش آهي. يعني اها هڪ اهڙي چڪتاڻ آهي جيڪا خودي ۽ ماحول جي باهمي آويزش جو نتيجو آهي. ان ڪري اهو سمجهڻ غلط ٿيندو تہ خودي انهيءَ باهمي ڪشمڪش دوران پاڻ کي الڳ رکي سگهي ٿي، هرگز نہ! بلڪ ان صورت ۾ خوديءَ جو ڪردار هڪ رهنمائي ڪندڙ طاقت جهڙو ٿئي ٿو، جيڪا اهڙي قسم جي تجربن منجهان پڻ پنهنجي تشڪيل ۽ تڪميل ڪري ٿي. قرآن شريف خوديءَ جي ان رهنما ڪردار طرف هيئن اشارو ڪري ٿو:

> و يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربّي
> وما اوتيتم من العلم الا قليلاo (سورة ١٧، آيت ٨٧)
>
> "۽ هو توکان روح بابت سوال ڪن ٿا. تون کين چؤ تہ: روح منهنجي رب جو هڪ "امر" يعني حڪم آهي ۽ توهان کي تمام ٿورڙو علم ڏنو ويو آهي."

هاڻي ڏسڻو اهو آهي تہ ان لفظ "امر" جو ڇا مطلب آهي؟ هن سلسلي ۾ قرآن پاڪ لفظ "امر" ۽ "خلق" جي وچهر جيڪو فرق قائم ڪيو آهي، اهو ڌيان ۾ رکڻ ضروري آهي. جو تہ اها آها ڳالهہ آهي جنهن ڪري پرنگل پٽيسن (Pringle Pattison) نهايت افسوس سان چيو هو تہ انگريزي زبان ۾ هن

سلسلي ۾ صرف هڪڙو لفظ ملي ٿو ۽ اهو آهي "تخليق" (Creation). سندس چوڻ مطابق اهو هڪڙوئي لفظ آهي جيڪو هڪ طرف خدا ۽ ڪائنات درميان نسبت کي ظاهر ڪري ٿو ته ٻئي طرف انساني خودي ۽ خدا جي تعلق کي پڻ واضح ڪري ٿو. مطلب ته هن سلسلي ۾ عربي زبان نهايت بختاور آهي جو ونس ۾ لفظ موجود آهن يعني "خلق" ۽ "امر"؛ ۽ اهي ٻئي لفظ خدا تعاليٰ جي تخليقي عمل کي ظاهر ڪن ٿا. خلق لفظ جي معنيٰ آهي "پيدائش" ۽ "امر" مان مراد آهي "هدايت". جئن قرآن پاڪ ۾ پڻ هڪ ٻئي هنڌ ارشاد آهي: "الا له الخلق و الامر." هن کان اڳ اسان جنهن آيت جو حوالو ڏنو آهي ان ۾ به روح جي ماهيت کي لفظ "امر" سان ئي ظاهر ڪيو ويو آهي، ڇاڪاڻ ته سندس بنيادي سرچشمو خدا تعاليٰ جو قدرتي حڪم آهي. بهرحال اها خبر ڪونه ٿي پوي ته اهو امر خداوندي آخر ڪهڙيءَ ريت انهن وحدتن جي شڪل اختيار ڪري ٿو جن کي اسين خوديءَ جو نالو ڏيون ٿا. وري انهيءَ ساڳي آيت ۾ لفظ "ربّي" جهڙو ضمير متڪلم استعمال ٿيل آهي، جيڪو پڻ خوديءَ جي اصليت ۽ سندس طرز عمل تي وڌيڪ روشني وجهي ٿو. شايد ان جو مطلب اهو آهي ته جيتوڻيڪ ڪجهه تبديليون روح جي وحدت کي وسعت ۽ توازن جي لحاظ کان متاثر ڪن ٿيون، پر انهن جي باوجود روح کي پنهنجو مخصوص ۽ منفرد وجود آهي. قرآن شريف جو ارشاد آهي: "ڪُل ڪُل يّعمل عليٰ شاڪلته‍ؕ فربڪ اعلم بمن هو اهديٰ سبيلا ٥" يعني هر هڪ ماڻهو پنهنجي پنهنجي نموني ۾ عمل ڪري ٿو، مگر تنهنجو رب ڄاڻي ٿو ته ڪير زياده هدايت واري رستي تي آهي." مطلب ته منهنجي اصل شخصيت ڪنهن شيءِ وانگر ناهي، بلڪ اهو هڪ عمل آهي. اهڙيءَ طرح منهنجو مشاهدو يا تجربو اعمالن جو هڪ اهڙو سلسلو آهي جنهن جو هر عمل هڪ ٻئي عمل تي دلالت ڪري ٿو، جيڪي هڪ رهنما مقصد جي وحدت

سڀئي هڪ ٻئي سان وابسته آهن. گويا منهنجي سموري حقيقت جو دارو مدار منهنجي رهنمائي ڪندڙ رجحان تي آهي. مطلب ته توهان منهنجو ادراڪ هڪ اهڙي شيءِ وانگر ڪري نه ٿا سگهو جيڪا زمان ۽ مڪان جي پابند آهي. بلڪ جيڪڏهن توهان منهنجي ذات کي سمجهڻ ۽ پرکڻ چاهيو ٿا ته توهان منهنجي راهه کي ڏسو! توهان کي ڪِپي ته اهو ڏسو ته منهنجون خواهشون ڪهڙيون آهن، منهنجا مقصد ڪهڙا آهن، ۽ منهنجون تمنائون يا اميدون ڪهڙيون آهن؟!

هن بحث جو ٻيو اهم سوال اهو آهي ته آخر خودي هن زمان ۽ مڪان واري دنيا ۾ ڪهڙي ريت ظهور پذير ٿي آهي؟ هن سلسلي ۾ قرآن شريف جو ارشاد نهايت واضح آهي:

ولقد خلقنا الانسان من سللة من طين ه (ج) ثم جعلنٰه نطفة في قرار مڪين ٥ (ص) ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغه عظاماً فڪسونا العظام لحما (ق) ثم انشانٰه خلقاً آخر ط فتبارڪ الله احسن الخالقين٥ ط (سورة ٢٣، آيت ١٢ کان ١٤ تائين)

بيشڪ اسان انسان کي چيڪي مٽيءَ مان پيدا ڪيو، ان کانپوءِ هڪ جيوڙي جي صورت ۾ کيس هڪ محفوظ جڳهه تي پهچايو، جتي ان جيوڙي کي اسان رت جو ڏڳُ بنايو ۽ ان ڏڳ کي وري گوشت جو لوٿڙو بنايو. ان کانپوءِ ان گوشت ۾ اسان هڏا پيدا ڪيا ۽ آخر ۾ انهن هڏن تي گوشت چاڙهيو. آخر ۾ اسان کيس هڪ ٻئي قسم جي مخلوق بنايو. بيشڪ الله جي ذات بابرڪت آهي ۽ اهوئي سڀني ۾ سهڻو خالق آهي. ظاهر آهي ته مٿين آيت ۾ "خلق آخر" مان مراد انسان جي اها نشوونما آهي جيڪا سندس موجوده جسماني نظام سبب واقع ٿئي ٿي.

ان جو مطلب اهو ٿيو ته اسانجو موجوده جسماني نظام گهڻي درجي وارين خودين جو هڪ آماجگاه آهي، جن مان هڪ گنهنر خودي هروقت مون تي پنهنجو عمل جاري رکيو اچي، اهڙي طرح مونگي موقعوفراهم ڪري ٿي ته آءٌ پنهنجن مشاهدن ۽ تجربن کي هڪ باقائده وحدت ۾ سموئي سگهان. ليڪن سوال پيدا ٿو ٿئي ته پوءِ ڊيڪارٽ جو اهو چوڻ ڪيتريقدر درست آهي ته روح ۽ جسم ٻه جدا جدا شيون آهن ۽ اهي ٻئي پاڻ ۾ ڪنهن پراسرار نموني ۾ مليل آهن؟ منهنجي پنهنجي راءِ مطابق، اهو ويچار ته مادي کي پنهنجي ليکي مستقل وجود آهي، سراسر بي بنياد ۽ غلط ڳالهه آهي، جو ته ان باري ۾ جيڪو دليل ڏنو وڃي ٿو اهو هي آهي ته اسانجي حواسن جي علت صرف اسانجو وجود ناهي بلڪ هن سلسلي ۾ مادي شيون به جزوي علت جو درجو رکن ٿيون. هتي اهو به چيو وڃي ٿو ته منهنجي وجود کان علاوه جيڪي ٻيون شيون آهن، انهن ۾ ڪي ابتدائي خاصيتون ٿين ٿيون ۽ اهي منهنجي حواسن سان مطابقت رکن ٿيون. باقي جيستائين ان سوال جو تعلق آهي ته ان شيءِ ۾ اهي خاصيتون واقعي موجود به آهن يا نه؟ ان جو جواب اهو ٿو ڏنو وڃي ته علت ۽ معلول ۾مشابهت جو هجڻ ضروري آهي. حالانڪ حقيقت اها آهي ته علت ۽ معلول ۾ ڪنهن مشابهت جو هجڻ ضروري ناهي. ان جومثال هي آهي ته جيڪڏهن منهنجي ڪاميابيءَ جيڪري ڪنهن ماڻهوءَ کي ڏک پهچي ٿو، ته ان صورت ۾ منهنجي ڪاميابيءَ ۽ سندس ڏک جي وچ ۾ ڪهڙي مشابهت ٿي سگهي ٿي. بهرحال اسانجي روزمره جي تجربي ۽ سائنس جو اهو بنيادي مفروضو آهي ته مادي کي پنهنجي ليکي مستقل وجود آهي. لهذا اچو ته ٿوري دير لاءِ اها ڳالهه فرض ڪري وٺون ته روح ۽ مادي کي پنهنجي ليکي مستقل وجود آهي، ۽ اهو ٻئي ته منجهن پراسرار تعلق موجود آهي. ڊيڪارٽ پهريون شخص هيو جنهن ان مسئلي کي باقاعدي ان نموني ۾ پيش ڪيو. مگر پنهنجو خيال آهي ته سندس اها سوچ انهن

اثرات جو نتيجو هئي جيڪي عيسائين اوائل ۾ مانويت (Manichaen) کان قبول ڪيا هئا. بهرحال جيڪڏهن روح ۽ جسم ٻئي هڪ ٻئي کان جدا ۽ آزاد آهن ۽ هڪ ٻئي جو ڪو اثر قبول ڪونه ٿا ڪن، ته پوءِ ان جو مطلب اهو ٿيندو ته روح ۽ جسم ٻن پور ويڇوٽ ليڪن وانگر آهن، ۽ اڳ ۾ ئي منجهن هڪ قسم جي هم آهنگي موجود آهي. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته مشهور فلسفي لائبنز پڻ ان ساڳئي خيال جو هو. ٻين لفظن ۾ ان سڄي ڳالهه جو مطلب آهي ته روح جي صرف اها حيثيت آهي ته هو جسم جي اعمالن جو انفعالي طور مشاهدو ڪندو رهي. پر ان جي برعڪس جيڪڏهن اهو فرض ڪجي ته روح ۽ جسم هڪ ٻئي کي متاثر ڪن ٿا، ته پوءِ وري اهڙي ڪا ثابتي موجود ڪونهي جنهن جي آڌار تي اهو چئي سگهجي ته آهي ڪيئن ۽ ڪهڙيءَ ريت هڪ ٻئي تي عمل جو آغاز ڪن ٿا، يا پنهنجي مان ڪهڙو شروعات ڪري ٿو؟ بهرحال روح کي جسماني نشو و نما جو سبب قرار ڏجي يا جسم کي روح جو آلهءِ ڪار، مگر جيستائين نظريهءِ تعامل جو تعلق آهي ته اهي ٻئي ڳالهيون هڪجيترو صحيح آهن. جيتوڻيڪ لانگي (Lage) جي نظريئه جذبات منجهان اها ڳالهه واضح ٿئي ٿي ته عمل جي سلسلي ۾ شروعات جسم کان ٿئي ٿي، پر ڪيتريون ڳالهيون هن نظريي جي ترديد ڪن ٿيون ۽ هتي اهو ممڪن ناهي جو انهن جو تفصيلي جائزو ورتو وڃي. هتي صرف اهو عرض ڪرڻ ڪافي ٿيندو ته فرض ڪيو ته شروعات جسم طرفان ٿئي ٿي، ته پوءِ به اسانجو ذهن رضا خوشي ڪنهن جذبي ۾ تڏهن شريڪ ٿئي ٿو، جڏهن اهو جذبو پنهنجي نشو و نما جي ڪنهن خاص مرحلي تي پهچي ٿو. اها ساڳي ڳالهه انهن خارجي هيجانات جي باري ۾ به صحيح آهي جيڪي لڳاتار اسانجي ذهن تي اثر انداز ٿيندا رهن ٿا. لهذا جيستائين ڪنهن جذبي جي شدت ۾ اضافي جو امڪان آهي يا ڪو هيجان لڳاتار اثر انداز ٿي سگهي ٿو؛

انهن ٻنهي ڳالهين جو دارومدار ان حقيقت تي آهي ته اسان انهن ڏانهن ڪيترو متوجه ٿيون ٿا. يعني اهو ذهن جو راضپوئي آهي جيڪو آخرڪار ڪنهن جذبي ۽ آدمي جي قسمت جو فيصلو ڪري ٿو.

مطلب ته روح ۽ جسم جي باري ۾ تعامل ۽ ٻور ورونئي وارا ٻئي نظريا غير اطمينان بخش آهن، ڇو ته دراصل ڪنهن به فعل يا عمل دوران ٻئي ذهن ۽ جسم هڪ ٻئي وٽ ٿا. جڏهن آءٌ ميز تان ڪتاب کڻان ٿو ته منهنجو اهو فعل هڪ واحد ۽ ناقابلِ تجزيه فعل آهي، ڇو ته ان صورت ۾ اهڙي لڪير ڪڍڻ ناممڪن آهي جنهن ذريعي اسان اهو واضح ڪري سگهون ته انهيءَ فعل ۾ ذهن جو ڪيترو حصو آهي ۽ جسم جو ڪيترو! ان ڪري معلوم ٿيو ته ٻئي ڪنهن نه ڪنهن نموني ۾ هڪ ٻئي نظام سان وابسته آهن. قرآن شريف جي پڻ هن سلسلي ۾ ساڳي راهه آهي. ارشادِ خداوندي آهي "الا له الخلق و الامر" يعني خلق (مخلوق) ۽ امر (هدايت) ٻئي سندس هٿ ۾ آهن. ليڪن سوال پيدا ٿو ٿئي ته اهڙي حقيقت جو تصور ڪهڙيءَ ريت ڪري سگهجي ٿو. اسان کي خبر آهي ته جسم اهڙي شيءِ ناهي جيڪو مطلق خلا يا پولار ۾ واقع هجي، بلڪ اهو اعمالن يا واقعات جو هڪ نظام آهي. ان لحاظ کان اسان جي مشاهدي يا تجربي جو اهو نظام جنهن کي اسين روح يا خوديءَ جو نالو ڏيون ٿا، اهو پڻ هڪ قسم جو نظام عمل آهي. جيتوڻيڪ ان صورت ۾ روح ۽ جسم جي وچ ۾ جيڪو فرق آهي، اهو ختم ڪونه ٿو ٿئي مگر اهي هڪ ٻئي جي ويجهو ضرور معلوم ٿين ٿا. هونئن به خوديءَ جي اصل خاصيت سندس اختيار يا خودبخود وارو عمل آهي. مگر ان جي مقابلي ۾ جسماني افعال هميشه پنهنجو پاڻ کي دهرائيندا رهن ٿا. لهٰذا جسم روح جي عملن ۽ عادتن جو مجموعو آهي ۽ ان ڪري کيس روح کان جدا ڪري نه ٿو سگهجي.

يا هيئن چئجي ته روح شعور جو هڪ مستقل عنصر آهي ۽ اهوئي سبب آهي جو خارجي لحاظ کان پڻ دائمي ۽ مستقل نظر اچي ٿو. هاڻي سوال پيدا ٿئي ٿو ته آخر مادو ڪهڙي بلا آهي؟ ان جو جواب هي آهي ته مادو يا جسم دراصل هيٺين درجي جي خودين جي هڪ اهڙي بستي آهي، جن جو اجتماع ۽ باهمي ردِعمل جڏهن ايڪتا جي ڪنهن خاص درجي تي پهچي ٿو ته منجهن هڪ اعليٰ خودي نمودار ٿي ٿي. ائين کڻي چئجي ته اها اهڙي دنيا آهي جتي خودي پنهنجي رهنمائي لائق بڻجي ٿي، جتي پوءِ ائين لڳندو آهي ته مطلق حقيقت پنهنجا راز کوليا آهن، ۽ پنهنجي ماهيت جو انڪشاف ڪيو اٿس. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته جيڪڏهن اعليٰ خودي ادنيٰ خوديءَ منجهان نمودار ٿئي ٿي ته ان ڪري سندس قدر و قيمت يا مان مرتبي ۾ ڪو فرق ڪونه ٿو پوي. ڇو ته اهم ڳالهه اها نه آهي ته ڪنهن شيءِ جو بڻ بنياد ڪهڙو آهي، بلڪ اهم ڳالهه اها آهي ته جيڪا شيءِ نمودار ٿي آهي، ان ۾ ڪهڙيون صلاحيتون موجود آهن؟ يعني سندس انتها يا مُدعا ڪهڙي آهي؟ بهرحال جيڪڏهن اهو تسليم به ڪجي ته روحاني زندگيءَ جو بنياد خالصتاً طبعي قسم جو آهي؛ پوءِ به اها ڳالهه ثابت ڪونه ٿي ٿئي ته جيڪا شيءِ نمودار ٿي آهي، اها وري پيهر ان شيءِ ۾ تحليل ٿي ويندي، جيڪا سندس پيدائش ۽ نشو و نما جو باعث هئي. اهوئي سبب آهي جو اتفاقي ارتقا (Emergent- Evolution) جي نظريي ۾ ويساهه رکندڙ ان راءِ جا آهن ته نمودار ٿيندڙ شيءِ هر لحاظ کان انوکي ۽ اڻڄاتل هوندي آهي، ۽ ان ڪري اسين ميڪانياتي لحاظ کان سندس ڪا سمجهاڻي پيش ڪري نه سگهندا آهيون. جيتوڻيڪ زندگيءَ جي ارتقا منجهان اهو پتو پوي ٿو ته شروعات ۾ جسم ذهن تي غالب هيو، پر پوءِ جئن جئن ذهن طاقتور ٿيندو ويو ته جسم تي غالب پوڻ لڳو، ۽ ان ڪري اهو بلڪل ممڪن آهي ته آخر ۾ ذهن يا روح جسم کان بلڪل آزاد ٿي

وڃي. وري ٻئي لحاظ کان اهڙي خالص طبعي سطح به نظر ڪونه ٿي اچي جنهن کي محض ماديت ڪوٺي سگهجي، ۽ جنهن جي لاءِ پڪ سان ائين چئي سگهجي ته بنيادي طور اها شيءِ ان ڳالهه جي اهل نه هئي ته منجهانئس زندگي ۽ شعور جي اوسر ٿي سگهي؛ لهٰذا هڪ اهڙي ماورا خدائي هستيءَ جي ضرورت پئي جيڪا کيس عقل ۽ سمجهه جي خوبين سان نوازي! مطلب ته مطلق خودي هر نمودار ٿيندڙ شيءِ لاءِ ذميوار آهي ۽ فطرت ۾ جاري و ساري آهي، جئن قرآن شريف جو پڻ هن سلسلي ۾ ارشاد آهي:

”هو الاول و آلآخر و الظاهر و الباطن!“

مگر مادي جي باري ۾ اهو متيون نظريو هڪ نهايت اهم سوال کي جنم ڏئي ٿو. اسين اهو ڏسي آيا آهيون ته خودي ڪا ڌوس شيءِ ناهي. بلڪ خودي وقت جي لحاظ سان پاڻ کي منظم ڪري ٿي ۽ اهڙيءَ طرح پنهنجي تجربي منجهان پاڻ کي سُوڌي ۽ سنواري ٿي. ازانسواءِ فطرت خوديءَ کي علت و معلول جي سلسلي کان آگاهه ڪري ٿي ۽ خودي ان جي جواب ۾ پڻ ساڳيو مظاهرو ڪري ٿي.

هاڻي سوال پيدا ٿو ٿئي ته ڇا خودي پنهنجي عمل کي پاڻ متعين ڪري ٿي؟ جيڪڏهن جواب هائوڪار ۾ آهي ته پوءِ وري ٻيو سوال هي ٿو پيدا ٿئي ته اهڙيءَ صورت ۾ خودي جي خودمختياري ۽ اسان جي هن زمان و مڪان جي جبريت ۾ ڪهڙو تعلق آهي؟ ڇا علت ۽ معلول جو اهو سلسلو جيڪو اسان جي ذات سان وابسته آهي، اهو ڪنهن خاص قسم جو آهي يا اهو به فطرت جي ميڪانيڪي عمل جي هڪ مخفي شڪل آهي؟ چيو وڃي ٿو ته جبريت جا اهي ٻئي قسم علحده حيثيت نٿا رکن، بلڪ هن سلسلي ۾ انساني عمل تي سائنسي طريقهءِ ڪار جو اطلاق ٿي سگهي ٿو. اهڙيءَ طرح اهو پڻ چيو وڃي ٿو ته

اسان جو سوچ ويچار وارو عمل اسان جي محرڪات ۾ ٿيندڙ تصادم جو نتيجو آهي، ۽ اهي محرڪات دراصل خارجي قوتون آهن جيڪي اسان جي ذهن ۾ داخل ٿيڻ ڪانپوءِ هڪ ٻئي سان نبرد و آزما ٿين ٿا. ٻين لفظن ۾ سوچ ويچار جو عمل خوديءَ جو موروثي عمل ناهي، جيڪو سندس عملي يا غير عملي رجحانن جي پيداوار هجي. بهرحال انهن سڀني ڳالهين جي باوجود آخري انتخاب جو ذميوار ان قوت کي قرار ڏنو وڃي ٿو جيڪا انهن سڀني ۾ وڌيڪ طاقتور آهي. حالانڪ طبعي لحاظ کان ائين ٿيڻ کپندو هو ته انهن محرڪات جي باهمي تصادم منجهان جيڪا قوت وجود ۾ اچي ها، ان کي ذميوار قرار ڏجي ها. ليڪن منهنجو اهو پڪو ويساه آهي ته ميڪانيت ۽ انساني آزاديءَ جي علمبردارن ۾ اهو جهڳڙو ان ڪري شروع ٿيو آهي جو جديد نفسيات وٽ اسانجي شعوري يا ذهني عمل بابت غلط نظريو آهي. وري جديد نفسيات ان غلط نظريي جو ان ڪري شڪار ٿيو آهي ڇاڪاڻ جو اها هر طبعي سائنس جي غلامانه تقليد ۾ مبتلا آهي. حالانڪ جديد نفسيات بذات خود هڪ الڳ ۽ مخصوص سائنس آهي ۽ سندس مشاهدي لاءِ چند مخصوص حقيقتون ٻڻ موجود آهن ان ڪري اهو نظريو ته خوديءَ جو عمل اصل ۾ خيالات ۽ افڪار جو هڪ اهڙو سلسلو آهي، جيڪي اڳي پوءِ حواسن جو نتيجو آهن، جوهري ماديت جي نئي هڪ شڪل آهي ۽ جديد سائنس جي پوري عمارت انهيءَ بنياد تي تعمير ٿيل آهي. مگر انهيءَ نظريي کي قبول ڪرڻ جو مطلب ٿيندو ته شعور جي ميڪانيڪي سمجهاڻي پيش ڪري سگهجي ٿي.

هن سلسلي ۾ اها ڳالهه ڪنهن حد تائين اطمينان جو باعث آهي ته جديد جرمن نفسيات جنهن کي ”تشاڪلي نفسيات“ جو نالو ڏنو وڃي ٿو، اها شايد، نفسيات کي هڪ مستقل ۽ الڳ سائنس جو درجو ڏيئي سگهي. انجو مثال ائين آهي جيئن

اتفاقي ارتقا واري نظريي کي جاچڻ ڪانپوءِ اهو يقين ٿئي ٿو تہ شايد ڪنهن نہ ڪنهن ڏينهن حياتيات جي آزادانہ حيثيت کي پڻ تسليم ڪيو وڃي. ان جديد جرمن نفسيات جو چوڻ آهي تہ عقلي طرز- عمل جو گهوڙهو مطالعو اها ڳالهہ واضح ڪري ٿو تہ منجهس حواسن جي تسلسل کان علاوه هڪ خاص قسم جي بصيرت کي پڻ دخل آهي.

هاڻي سوال پيدا ٿو ٿئي تہ اها "بصيرت" ڇا آهي؟ درحقيقت اها بصيرت خوديءَ طرفان هڪ قسم جو اعتراف آهي تہ شيون زمان و مڪان ۾ علت و معلول جي نسبتن ذريعي هڪ ٻئي سان منسلڪ آهن. يعني خوديءَ جو ڪم آهي تہ پنهنجي اڳو موجود وسيع ۽ پيچيده ڪُل منجهان وقت ۽ مقصد جي مناسبت سان انهن نسبتن جو انتخاب ڪري. هوندي بہ جڏهن اسين ڪو مقصد حاصل ڪرڻ گهرندا آهيون ۽ پوءِ جڏهن اهو مقصد حاصل ٿي ويندو آهي، تڏهن اسان کي پنهنجي اهميت جو احساس ڏيندو آهي ۽ اسين اهو سمجهڻ لڳندا آهيون تہ اسين بہ ڪجهہ نہ ڪجهہ ڪري سگهون ٿا. دراصل ڪوبہ عمل جيڪو ڪنهن مقصد کي اڳو رکي سرانجام ڏنو وڃي ٿو، ان ۾ مستقبل جو تصور موجود ٿئي ٿو، ۽ هيءَ اهڙي ڳالهہ آهي جنهن جي عضوياتي لحاظ کان ڪا سمجهاڻي پيش ڪري نہ ٿي سگهجي.

درحقيقت علت ۽ معلول جو اهو سلسلو جنهن ۾ اسين خوديءَ جي لاءِ ڪنهن مقام جا متلاشي آهيون، خوديءَ جو پنهنجو هٿرادو ڪمال آهي جيڪو هن پنهنجي مقاصد کي اڳو رکي سرانجام ڏنو آهي. ازانسواءِ جئن تہ خوديءَ کي هڪ پيچيده ماحول ۾ زندگي بسر ڪرڻي آهي، جتي خودي کي پنهنجي زندگي برقرار رکڻ لاءِ خارجي ماحول کي هڪ نظام جي حيثيت ۾ سمجهڻ جي ضرورت پوي ٿي، ان ڪري خوديءَ لاءِ لازمي ٿيو پوي تہ پنهنجي ڇوڏاري ڦهليل شين جي طرز- عمل کان چڱيءَ

ريت آگاهي حاصل ڪري. اهڙيءَ طرح هن ماحول ڪي علت و معلول جي هڪ نظام طور پيش ڪرڻ جو مطلب آهي تہ اهو خوديءَ جي لاءِ هڪ لازمي هشيار آهي. باقي انجو مطلب اهو ناهي تہ ڪو اهڙيءَ ريت اسين مطلق حقيقت جي ماهيت جي وضاحت ڪري سگهون ٿا. در اصل ڳالهہ هيءَ آهي تہ جڏهن خودي فطرت جي ترجماني ان رنگ ۾ ڪري ٿي، تڏهن نہ رڳو پنهنجي ماحول کي پوريءَ ريت سمجهي ٿي ۽ منجهس تصرف حاصل ڪري ٿي، بلڪ اهڙي ريت خودي اها آزادي حاصل ڪري ٿي جنهن جو دائرو هر وقت وسيع ٿيندو رهي ٿو.

لهٰذا جڏهن اسين ڏسون ٿا تہ خوديءَ جي ڪابہ سرگرمي هدايت ۽ مقصد کان خالي ناهي، تڏهن اهو يقين ٿئي ٿو تہ خوديءَ جي شخصيت هڪ آزاد علت جو درجو رکي ٿي. ازانسواءِ اها خودي مطلق خوديءَ جي زندگي ۽ آزاديءَ ۾ شريڪ آهي. مگر انجو مطلب اهو ٿيندو تہ مطلق خودي هڪ اهڙي محدود خوديءَ جي پيدائش جي ذميوار آهي جيڪا ذاتي طور ڪجهہ ڪري ڏيکارڻ جي اهل آهي، گويا اهڙيءَ طرح مطلق خوديءَ پنهنجي آزاد ارادي تي هڪ قسم جي حد قائم ڪئي آهي. هن سلسلي ۾ قرآن شريف خوديءَ جي عمل جي باري ۾ جيڪو نظريو پيش ڪيو آهي، اهو پڻ اسان جي شعوري طرز-عمل جي آزاديءَ جي تائيد ڪري ٿو. هيٺين آيتن ۾ ان طرف واضح اشارو موجود آهي:

قل الحق من ربكم (قف) فمن شاء فليؤمن (قف)
و من شاء فليكفر (ج) (سورة ١٨، آيت ٢٩)

”تون کين چؤ تہ حق سچ پالڻهار طرفان
آهي. پوءِ جنهن کي وڻي تہ ايمان آڻي ۽
جنهن کي وڻي تہ ڪفر يعني انڪار ڪري.“

ان احسنتم احسنتم لا نفسكم (قف) و ان اساتم فلها
(سورة ١٧، آيت ٧)

جيڪڏهن توهين ڪو چڱو ڪم ڪريو
ٿا تہ اهو توهين پنهنجي لاءِ ڪريو ٿا، ۽
جيڪڏهن توهين برائي ڪريون ٿا تہ اها
بہ توهان جي لاءِ آهي."

هن سلسلي ۾ اسلام، انساني نفسيات جي هڪ ئي اهم حقيقت طرف پڻ اشارو ڪري ٿو، جيڪا هيءَ آهي تہ انسان جي اها قوت جنهن ڪري هو ڪوبہ عمل پوري آزاديءَ سان اختيار ڪري ٿو، هر وقت هڪ جهڙي نٿي رهي، بلڪ ڪڏهن گهٽجي ٿي تہ ڪڏهن وڌي ٿي. مگر اسلام چاهي ٿو تہ آزادي ۽ اختيار جي اها قوت خوديءَ جي زندگيءَ ۾ مستقل حيثيت اختيار ڪري. هن سلسلي ۾ قرآن شريف جو چوڻ آهي تہ روزانہ پنج وقت نماز هڪ طرف اسان کي پنهنجي ذات تي ضابطو رکڻ سيکاري ٿي تہ ٻئي طرف خوديءَ کي زندگيءَ ۽ اختيار جي حقيقي سرچشمي جي قريب آڻي ٿي. ان کانسواءِ نماز جو هڪڙو مقصد اهو بہ آهي تہ خوديءَ کي ننڊ ۽ ڪسبِ معاش جي ميڪانيڪي اثرات کان محفوظ رکي. مطلب تہ اسلام ۾ نماز جو اصلي مقصد اهو آهي تہ جئن خودي پاڻ کي ميڪانيت کان بچائي، آزادي ۽ اختيار طرف راغب ٿي سگهي.

بهرحال هتي هيءَ ڳالهہ ڌيان ۾ رکڻ جوڳي آهي تہ قرآن پاڪ ۾ جا بجا تقدير جو ذڪر مليو ٿو، ۽ آءٌ هن کان اڳ تقدير جي باري ۾ قرآني نقطہ نظر جي وضاحت ڪري چڪو آهيان. پر هتي اسان وري تقدير جي مسئلي تي بحث ڪرڻ گهرون ٿا، خاص طور ان ڪري جو اسپينگلر پنهنجي ڪتاب "زوالِ مغرب" (Decline of the West) ۾ اها راءِ قائم ڪئي

ته اسلام مڪمل طور خوديءَ جي نفي ڪري ٿو. اسپينگلر جو چوڻ آهي ته هن دنيا کي پنهنجو ڪرڻ جا ٻه طريقا آهن، هڪڙو عقلي طريقو آهي ۽ ٻيو جنهن جي لاءِ في الحال ڪو مناسب لفظ نظر نٿو اچي، مگر ان کي اسين زندگيءَ وارو طريقو ڪوٺي سگهون ٿا. جيستائين عقلي طريقه ڪار جو تعلق آهي ته اهو هن دنيا کي علت و معلول جي هڪ مقرر نظام طور سمجهڻ جي ڪوشش ڪري ٿو، مگر ان جي مقابلي ۾ ٻئي طريقي جي تقاضا آهي ته زندگي هڪ اٽل حقيقت آهي جنهن کي چپ چاپ قبول ڪرڻ گهرجي. ان ڪانسواءِ زندگي هڪ اهڙي ڪُل جي حيثيت رکي ٿي جيڪا پنهنجي اندروني وسعت جي اظهار لاءِ سلسليوار وقت کي جنم ڏئي ٿي. درحقيقت ڪائنات کي سمجهڻ جو اهو ٻيو طريقو آهي جنهن کي قرآن مجيد پنهنجي مخصوص اصطلاح موجب "ايمان" جو نالو ڏنو آهي.

مطلب ته ايمان صرف چند ڳالهين کي بي چون و چرا تسليم ڪرڻ جو نالو ناهي، بلڪ ايمان هڪ اهڙو جيئرو جاڳندڙ ويساه آهي جيڪو هڪ انوکي مشاهدي ۽ تجربي جي پيداوار آهي. اهوئي سبب آهي جو جهڙو تهڙو ماڻهو ايمان جو اهو مشاهدو يا تجربو حاصل ڪري نٿو سگهي، ڇو ته منجهس حد درجي جي تقدير پرستي پڻ سمايل نظر اچي ٿي. چيو وڃي ٿو ته نيپولين هڪ دفعي چيو هو: "آءٌ شيءِ آهيان، ماڻهو نه آهيان." درحقيقت اهو به هڪ طريقو آهي جنهن جي ذريعي اٿاهه هيڪڙائيءَ واري مشاهدي کي بيان ڪيو ويو آهي. اسلام ۾ مذهبي تجربي جي تاريخ ٻڌائي ٿي ته رسول اڪرم صلعم جي ان مشهور حديث يعني "تخلقو با خلاق الله" کانپوءِ، ان تجربي جي ترجماني نهايت مختلف طريقن سان ٿيندي رهي آهي.

مثلاً: "انا لحق" (حلاجؒ)، "انا الدهر" (محمدؐ صلعم)، انا قرآن ناطق (علي رضه) ۽ ما اعظم ثاني (بايزيد). هوئن به اعليٰ

درجي جي اسلامي تصوف مطابق محدود خودي لامحدود خوديءَ ۾ پنهنجي ذات کي فنا ڪونہ ٿي ڪري، بلڪ ان جي برعڪس لامحدود خودي محبت وچان محدود خوديءَ سان همڪنار ٿئي ٿي. مولانا رومي فرمائي ٿو:

علم حق در علم، صوفی گم شود،
این سخن کے باور مردم شود.

[خدا جو علم صوفيءَ جي علم ۾ گم ٿي
وڃي ٿو. مگر عام ماڻهو ان تي ڪيئن
ويساهه ڪن؟]

لهٰذا ان لحاظ کان ڏٺو وڃي تہ تقدير کي مڃڻ جو مطلب پنهنجي ذات جي نفي هرگز نامي، جئن اسپينگلر جو خيال هو. بلڪ انجو مطلب آهي تہ زندگيءَ کي بي انتها قوت ۽ شڪتيءَ سان نوازيو ويو آهي، جنهن ڪري زندگي پنهنجي آڏو ڪنهن رڪاوٽ کي تسليم نٿي ڪري، انلو جيڪڏهن چؤطرف کان گولين جي بوڇاڙ ٿئي ٿي تہ اهڙي وقت ۾ بہ اهو انسان نهايت سڪون سان عبادت ۾ مگن رهي ٿو.

پر هتي شايد اوهين اهو سوال ڪري وجهو تہ، ڇا گذريل ڪيترين صدين دوران اسلام جي تاريخ ذليل تقدير پرستيءَ جي رجحان کان نا آشنا رهي آهي؟ مون کي ان ڳالهہ کان انڪار ڪونهي، پر ان حقيقت جي پوريان پوري تاريخ آهي ۽ ان لاءِ هڪ الڳ دفتر جي ضرورت آهي. هتي صرف ايترو چوڻ ڪافي آهي تہ مغربي عالم لفظ ”قسمت“ منجهان، تقدير پرستيءَ جو جيڪو مفهوم ورتو آ، ان جا مختصر اسباب هي آهن: پهريون فلسيافہ افڪار، ٻيو سياسي مصلحتون ۽ ٽيون زندگيءَ جي هاري ۾ گهٽجندڙ آتساهہ.... جيڪو اسلام جي شروعاتي ڏهاڙن ۾ مسلمانن ۾ بدرجہ اتم موجود هو. هاڻي جيستائين فلسفي جو تعلق آهي

تہ ان خدا تعالیٰ کي صرف هڪ علت قرار ڏنو ۽ وقت کي وري علت و معلول جي وجود لاءِ لازمي سمجهيو. ان جو نتيجو اهو نڪتو جو خدا جي باري ۾ هڪ ماورا تصور قائم ٿي ويو يعني هڪ اهڙو خدا جيڪو هن ڪائنات کان اڳ ۾ موجود هو ۽ جيڪو هن ڪائنات تي خارجي لحاظ کان اثر انداز آهي.

مطلب تہ اهڙيءَ ريت خدا جي وجود کي علت العلل يا علت و معلول جي سلسلي جي آخري علت قرار ڏنو ويو ۽ اهو فرض ڪيو ويو تہ جيڪي ڪجهہ هن دنيا ۾ ٿي رهيو آهي اهو سڀ خدا تعالیٰ جي حڪم سان ٿي رهيو آهي. ٻئي طرف دمشق جا اموي حڪمران جيڪي عملي طور ماديت پرست بنجي چڪا هئا، اهي وري ڪنهن اهڙي بهاني جي تلاش ۾ هئا، جنهن جي ذريعي هو ڪربلا ۾ ٿيل ڪشتن تي پردو وجهي سگهن ۽ امير معاويہ جي ڪامياب بغاوت منجهان هميشہ لاءِ فائدو حاصل ڪندا رهن، ڇو تہ هوندئن ان ڳالهہ جو هر امڪان موجود هو تہ عوام سندن خلاف بغاوت جو علم بلند ڪري.

چيو وڃي ٿو تہ هڪ دفعي معبد جهنيءَ حسن بصريءَ کي اها ڳالهہ ٻڌائي رهيو هو تہ اموي مسلمانن جو قتل عام ڪن ٿا، ۽ ان سان گڏ اهو پڻ چون ٿا تہ الله جي مرضي ائين هئي، ان تي حسن بصري عليہ الرحمہ فرمايو: ”اهي الله جا دشمن ڪوڙا آهن.“ مطلب تہ اهڙيءَ ريت علماءِ اسلام طرفان کلم کلا احتجاج جي باوجود اسلامي دنيا ۾ تقدير پرستيءَ جي انتهائي ذليل تصور کي اپنايو ويو. هن سلسلي ۾ دستوري نظريو جنهن کي ”ڪامل حقيقت“ جو نالو ڏنو وڃي ٿو، اهو پڻ مستقبل مفادن خاطر استعمال ڪيو ويو. ليڪن هن سڄي قصي ۾ تعجب جي ڪا ڳالهہ ڪونهي، آخر اسان جي پنهنجي دور جي مفڪرن پڻ ساڳئي نموني ۾ معاشري جي موجوده سرمايہ دارانہ جوڙجڪ کي

صحيح ۽ آخري قرار ڏيڻ جو عقلي جواز فراهم ڪيو آهي. مثلاً هيگل جو اهو چوڻ ته مطلق حقيقت لامحدود عقل جو ٻيو نالو آهي ۽ ان ڪري هر حقيقت معقول آهي. ان ڪانسواءِ هن سلسلي ۾ آگسٽس ڪومٽي جي اها راءِ پڻ قابل توجه آهي جنهن مطابق هر معاشرو هڪ اهڙي عضوياتي جسم وانگر آهي جنهن جي هر عضوي کي هميشه لاءِ هڪ مخصوص ڪم سونپيل آهي. ائين ٿو ڏسڻ ۾ اچي ته اسلامي دنيا ۾ به سڀ ڪجهه بلڪل ساڳيءَ ريت ٿيندو رهيو آهي. البت فرق صرف هيءُ آهي ته اسان مسلمان هر ڳالهه جو جواز قرآن شريف ۾ تلاش ڪندا آهيون، پوءِ ڀلي اها ڳالهه قرآن شريف جي سڌي سنئين معنيٰ ۽ مفهوم جي خلاف ڇو نه هجي. لهٰذا تقدير پرستيءَ جي باري ۾ به قرآن شريف منجهان هڪ اهڙو خطرناڪ تصور اختيار ڪيو ويو جنهن جا اڳتي مسلمانن تي نهايت دور رس اثرات مرتب ٿيا. هتي قرآن پاڪ جي اهڙين باطل تاويلن جا ڪيترائي مثال پيش ڪري سگهجن ٿا، مگر پنهنجي جڳهه تي اهو موضوع جدا بحث جو محتاج آهي. ان ڪري اچو ته هينئر موت ڪانپوءِ واري زندگي يعني خوديءَ جي بقا ڏانهن ڌيان ڏيون.

حقيقت اها آهي ته خوديءَ جي بقا واري مسئلي اسان جي موجوده دور ۾ تمام وڏي اهميت حاصل ڪئي آهي. اهو ئي سبب آهي جو جديد ماديت جي ڪيترين فتوحات جي باوجود، هن موضوع تي تمام گهڻو مواد ڇپجي رهيو آهي. بهرحال ذاتي بقا جي سلسلي ۾ خالص مابعد الطبعياتي دليل مثبت يقين يا اعتماد پيدا ڪري نٿا سگهن. اهوئي سبب آهي جو ابن رشد، جنهن اسلامي فڪر جي تاريخ ۾ هن مسئلي کي خالص مابعد الطبعياتي نقطئه نظر کان حل ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي، منهنجي ذاتي خيال موجب ڪنهن نتيجي تي پهچي نه سگهيو آهي. پهريون ته ابن رشد حواس ۽ عقل درميان هڪ قسم جو

امتياز قائم ڪيو آهي، جيڪو شايد ان قرآن مجيد ۾ استعمال ٿيل "روح" ۽ "نفس" جهڙن لفظن مان اخذ ڪيو آهي. هونئن به اهي ٻئي الفاظ جيڪي بظاهر انسان ۾ ٻن متضاد قوتن جي نشاندهي ڪن ٿا، اسلام جي گهڻن مفڪرن لاءِ غلط فهميءَ جو باعث بڻيا آهن. جيڪڏهن ابن رشد پنهنجو ثنويت وارو نظريو قرآن مان اخذ ڪيو آهي، تڏهن به آءٌ سمجهان ٿو ته هو هڪ وڏي غلط فهميءَ جو شڪار ٿيو آهي. حقيقت اها آهي ته قرآن پاڪ لفظ "نفس" کي ڪنهن خاص معنيٰ مان قطعاً استعمال ڪيو آهي، حالانڪ اسانجا عالم سڳورا اڪثر اهوئي سمجهندا رهيا آهن. مثلاً ابن رشد جو خيال هو ته عقل ڪنهن به صورت ۾ جسم جي پيداوارنه آهي، بلڪ اهو جسم کان بالاتر ۽ هڪ قسم جي جدا مخلوق آهي. لهٰذا عقل مفرد، آفاقي ۽ ابدي هستيءَ جو مالڪ آهي. هن لفظن ۾ ان جو مطلب اهو ٿيو ته ڇاڪاڻ ته اتاهم عقل اسان جي انفرادي وجود کان بالاتر آهي، تنهنڪري اسان انسانن جي ڪثرت ۾ سندس انفرادي وحدت جو اظهار پڻ هڪ فريب آهي. حالانڪ انساني عقل جي دائمي وحدت يا هيڪڙائيءَ مان وڌ ۾ وڌ اها ڳالهه ثابت ٿئي ٿي، جنهن رينان جو اڻ خيال آهي ته، بني نوع انسان ۽ سندس تهذيب سدا حيات ۽ امر آهن؛ باقي ان منجهان اها ڳالهه قطعاً ثابت ڪونه ٿي ٿئي ته ڪو انسان پنهنجي انفرادي حيثيت ۾ لافاني آهي. دراصل ابن رشد جو نظريو وليم جيمز جي انهيءَ خيال جي وڌيڪ ويجهو آهي جنهن مطابق شعور جسم کان ماورا هڪ اهڙي ميڪانيت آهي، جيڪو ڪنهن طبعي جسم تي ٿوري دير لاءِ اثر انداز ٿئي ٿو، مگر ان کانپوءِ هڪ رانديڪي وانگر ڪيس ڇڏي ڏئي ٿو.

اڄڪلهه خوديءَ جي بقا جي سلسلي ۾ جيڪي دليل ڏنا وڃن ٿا، اهي گهڻو ڪري سڀ جا سڀ اخلاقي نوعيت جا آهن،

اهو ئي سبب آهي جو ڪانٽ ۽ سندس نظريي جي تازه ترين سمجهاڻيءَ موجب عدل و انصاف اِن ڳالهه جا متقاضي آهن ته انساني نفس جي بقا کي لازمي سمجهيو وڃي. هن سلسلي ۾ ٻيو دليل هيءُ آهي ته جيئن ته انسان جي آڏو اڪٽ آدرش آهن ۽ سندس جستجو پڻ هر لحاظ کان انوکي ۽ بي مثال آهي، تنهن ڪري کيس وقت به اڪٽ درڪار آهي. مگر ڪانٽ جو چوڻ آهي ته هيءُ مسئلو عقلِ محض جي پهچ کان قطعي ٻاهر آهي، ۽ کيس عملي عقل جو هڪ مفروضو ڪوٺي سگهجي ٿو يا وري کيس اخلاقي شعور جو هڪ بنيادي تصور قرار ڏئي سگهجي ٿو. انسان اصل ۾ خير اعليٰ جو طالب آهي يعني ته هو نيڪيءَ سان گڏ خوشي به چاهي ٿو. ليڪن هتي هيءَ ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته نيڪي ۽ خوشي، فرض ۽ خواهش اڻ ٺهڪندڙ تصورات آهن، جيئن ڪانٽ جو پڻ خيال آهي. ان ڪري هن دنيا جي چند ڏينهن جي زندگيءَ دوران ٻنهي جي حاصلات ناممڪن آهي ۽ اسان مجبور آهيون ته بقا جي نظريي کي هڪ مفروضي طور اختيار ڪريون. ڇو ته صرف ان صورت ۾ ئي ممڪن آهي ته اسين آهستي آهستي نيڪي ۽ خوشيءَ جهڙين باهمي علحده ڳالهين کي پنهنجي ذاتي زندگيءَ ۾ حاصل ڪري سگهون. وري هن سلسلي ۾ خدا جي وجود جو اقرار ان ڪري لازمي آهي ڇو ته اها ئي هستي آهي جيڪا اڳي پوءِ انهن ٻنهي ڳالهين کي هڪ هنڌ ڪٺو ڪري سگهي ٿي. مگر هتي جيڪا ڳالهه غير واضح رهجي وڃي ٿي سا هيءَ آهي ته آخر نيڪي ۽ خوشيءَ جي حاصلات لاءِ اڻ ڪٽ وقت جي ضرورت ڇو ٿي پوي؟ ٻيو ته خدا ڪهڙيءَ ريت اهڙن تصورات کي يڪجا ڪري ٿو، جيڪي هوندي هڪ ٻئي کان بلڪل ڌار آهن؟ ان ڪري اسان جا ڪيترا مفڪر مابعد الطبعياتي دليلن جي سڀني ناڪاميءَ ڪانپوءِ، ان سوچڻ تي مجبور ٿيا آهن ته ڪهڙيءَ ريت جديد ماديت جي ان اعتراض کي رد ڪيو وڃي، جنهن مطابق بقا جي

نظريي کي باطل قرار ڏنو وڃي ٿو. ماديت پرستن جو چوڻ آهي ته شعور دماغ جي پيداوار آهي، ان ڪري جڏهن دماغ جو عمل پورو ٿئي ٿو ته شعور جو به خاتمو اچيو وڃي. مگر وليم جيمز جو چوڻ آهي ته هي اعتراض تڏهن درست ٿيندو جڏهن اهو فرض ڪيو وڃي ته دماغي عمل واقعي شعوري عمل جي پيدائش جو ڪارڻ بڻجي ٿو. باقي ڪن جسماني تبديلين سان ڪن نفسياتي تبديلين جو گڏو گڏ واقع ٿيڻ، ان ڳالهه جو دليل ڪونهي ته درحقيقت نفسياتي تبديليون جسماني تبديلين منجهان جنم وٺن ٿيون. ازانسواءِ اهو به ته ٿي سگهي ٿو ته دماغي عمل شعوري عمل جي پيدائش ۾ حصو نه وٺندو هجي، بلڪ ڪيس رڳو هڪ هنڌ کان ٻئي هنڌ تائين اماڻڻ ۾ حصو وٺندو هجي. ان جو مثال ائين آهي جيئن اپٽيڪل بلور ۾ روشنيءَ جا ڪرڻا يا تير ڪمان ۾ زهه. مطلب ته مٿين نظريه مطابق شعور اسان جي جسم کان ماورا هڪ ميڪانيت آهي ۽ اسان جي داخلي زندگي سندس عمل دخل جو نتيجو آهي. يا ائين ڪٿي چئجي ته اهو شعور ئي آهي جيڪو ڪجهه وقت لاءِ هڪ رانديڪي طور ڪنهن مادي جسم جو انتخاب ڪري ٿو؛ ظاهر آهي ته ان صورت ۾ ڪا خبر نٿي پوي ته اسانجي مشاهدي جي اصلي دنيا ڪيتري قدر جٽادار آهي. جيتوڻيڪ ماديت ڪسي صحيح نموني ۾ رد ڏيڻ لاءِ آڏهن کان اڳ ڪيترن هنڌن تي واضح اشارا ڪري چڪو آهيان، پر هتي ايترو ٻڌائڻ ضروري ٿو سمجهان ته جيستائين سائنس جو تعلق آهي ته اها مطلق حقيقت جي صرف چند مخصوص پهلوئن جو اڀياس ڪري ٿي ۽ باقي ٻين پهلوئن کي ڇڏي ڏئي ٿي. لهٰذا سائنس جي اها دعويٰ محض هڪ وهم ۽ قياس آهي ته هو مطلق حقيقت جي سيني پهلوئن جو جائزو وٺي سگهي ٿي يا سائنس جن پهلوئن جو انتخاب ڪري ٿي، اهي ئي حقيقت جا سڀ پهلو آهن. ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته انسان مڪاني پهلو به رکي ٿو، مگر انساني زندگيءَ جو اهو صرف هڪڙو پهلو نه آهي، سندس ٻيا به ڪيترائي پهلو

آهن. مثلاً جيڪڏهن اسانجي آڏو ڪو مقصد آهي ته ان صورت ۾ اسانجي تجربي يا مشاهدي جو انداز يڪسان ٿئي ٿو، اهڙيءَ طرح حق سچ جي جستجو وغيره؛ اهي سڀ ڳالهيون اهڙيون آهن جن کي سائنس نظرانداز ڪرڻ تي مجبور آهي، ڇو ته انهن کي سمجهڻ لاءِ جن ڳالهين جي ضرورت آهي، اهي سائنس جي ڳالهين کان بلڪل مختلف آهن.

بهرحال جديد فڪر جي تاريخ ۾ صرف هڪڙو اهڙو مثبت نظريو ملي ٿو جيڪو خوديءَ جي بقا جي باري ۾ قائم ڪيو ويو آهي. منهنجو اشارو نِٽشي جي ”ابدي رجعت“ (Etrnal Recurrence) ڏانهن آهي. اهو نظريو ٻن ڳالهين جي ڪري خاص طور توجه طلب آهي. پهريون ته نِٽشي جي انهيءَ نظريي ۾ پيغمبرانه آتساه موجود آهي ۽ ٻيو ته جديد ذهن جو ان طرف واقعي لاڙو آهي. جيتوڻيڪ اهو ساڳيو خيال، ان وقت جي ٻين مفڪرن جهڙوڪ هربرٽ اسپينسر وٽ ملي ٿو، مگر نٽشي وٽ سندس حيثيت هڪ شاعرانه الهام جهي آهي. لهٰذا اها خيال جي اندروني قوت هئي ۽ نه منطقي انداز جنهن نٽشي جي اڪابر ذهن کي متاثر ڪيو. هتان اها ڳالهه پڻ ثابت ٿئي ٿي ته ڪو به مثبت نظريو جيڪو ڪنهن شيءِ جي اصل حقيقت يا ماهيت جي وضاحت ڪري سگهي، اهو مابعد الطبعياتي اصولن جي روشنيءَ ۾ نه، بلڪ اندروني الهام جي آڌار تي قائم ڪري سگهجي ٿو. وري جئن ته نٽشي پنهنجي ان نظريه کي مدلل نموني ۾ پيش ڪيو آهي، ان ڪري اسان سندس نظريه جي جائزي وٺڻ ۾ حق بجانب آهيون. هن نظريي جو بنيادي مفروضو اهو آهي ته هن ڪائنات ۾ توانائيءَ جو مقدار هميشه يڪسان رهي ٿو ۽ اهو مقدار محدود آهي. مڪان داخلي ڪيفيت جو نالو آهي ۽ ان ڪري ڪائنات جي مڪاني ڪيفيت مان اهو مطلب وٺڻ سخت غلطي آهي ته ڪو هيءَ ڪائنات واقعي

مطلق خلا يا پولار ۾ واقع آهي. باقي جيستائين وقت جو تعلق آهي ته نٽشي، ڪانٽ ۽ شوپنهار سان ان معاملي ۾ اختلاف ڪري ٿو ته وقت محض هڪ داخلي ڪيفيت آهي. سندس چوڻ مطابق وقت هڪ حقيقي ۽ لامحدود عمل آهي، جنهن جو تصور هڪ دائري جي صورت ۾ ڪري سگهجي ٿو. لهٰذا لامحدود خالي مڪان هئڻ جي باوجود توانائي جي ختم ٿيڻ جو سوال ئي پيدا نٿو ٿئي. ان ڪانسواءِ جئن ته ان توانائيءَ جا چند محدود مرڪز ٿين ٿا، ان ڪري سندن ميلاپ جو پڻ صحيح اندازو لڳائي سگهجي ٿو. مطلب ته اهڙي توانائي جيڪا سدائين سرگرم عمل آهي، ان جي نه ڪا ابتدا آهي ۽ نه انتها، نه منجهس توازن جو ڪو مسئلو آهي ۽ نه وري ڪا شروعاتي يا آخري تبديلي مٿس اثر انداز ٿئي ٿي. البت جئن ته وقت لامحدود آهي، ان ڪري توانائيءَ جا جيترا به ممڪن ميلاپ ٿي سگهيا، اهي سڀ جو سڀ وجود ۾ اچي چڪا آهن. يعني هيئنر دنيا جو ڪوبه واقعو نه آهي، بلڪ جيڪي ڪجهه ٿي رهيو آهي اهو هن کان اڳ به بيشمار دفعا ٿي چڪو آهي، ۽ بلڪل ساڳيءَ طرح مستقبل ۾ به ٿيندو رهندو. لهٰذا نٽشي جي هن نظريه مطابق ڪائنات ۾ واقعن جي ترتيب مقرر ۽ ناقابل تغير آهي. ان ڪانسواءِ جئن ته لامحدود وقت گذري چڪو آهي، ان ڪري انهيءَ مدت دوران توانائيءَ جا جيڪي مرڪز قائم ٿيا، اهي پنهنجي لاءِ هڪ مقرر رستو پڻ اختيار ڪري چڪا هوندا. دراصل نٽشي جي "رجعت" مان مراد اها ئي قطعيت آهي. مگر مٿين ڳالهه مان هڪ ٻيو نتيجو پڻ نڪري ٿو ۽ اهو هيءَ آهي ته توانائيءَ جا جيڪي ميلاپ هڪ دفعو وجود ۾ اچي چڪا آهن، اهي لازمي طور وري موٽ ڪائيندا رهن ٿا. ڇاڪاڻ ته هوئن ڪنهن آتم انسان جي موٽ جي ڪا پڪ ڪونهي. نٽشي چوي ٿو:

”هر شيءِ موٽ ڪائي ٿي، آسمان جي تارن کان وٺي ڪورنيڙي تائين! اهڙيءَ طرح اهي خيال جيڪي هينئر توهان جي دل ۾ آهن، جن ۾ اهو خيال پڻ شامل آهي ته هر شيءِ موٽ ڪائي ٿي؛ اهي سڀ موٽ ڪائن ٿا. اي منهنجا ساٿيو! توهان جي زندگي واريءَ جي ان گهڙيال سمان آهي جيڪو هر وقت ڦرجندو رهي ٿو ۽ وري خالي به ٿئي ٿو. ان جو مثال هڪ اهڙي مالها وانگر آهي جنهن ۾ توهان جي حيثيت هڪ داڻي جهڙي آهي ۽ اها مالها سدائين چمڪندي رهي ٿي.“

اهو آهي نٽشي جو ابدي رجعت وارو نظريو جيڪو هڪ لحاظ کان سخت ميڪانيت جو شڪار آهي. دراصل هيءُ نظريو حقائق تي مبني نه آهي، بلڪ هن نظريي لاءِ وڌ ۾ وڌ ايترو چئي سگهجي ٿو ته سائنسي لحاظ کان هڪ قابلِ عمل مفروضو آهي. ان ڪانسواءِ ائين ٿو لڳي ته نٽشي وقت جي مسئلي تي خاص ڌيان نه ڏنو آهي. جيتوڻيڪ هو وقت جي خارجي حيثيت کي تسليم ڪري ٿو، مگر ساڳئي هنڌ هر وقت کي لامحدود واقعات جو هڪ اهڙو سلسلو قرار ڏئي ٿو، جيڪي وري وري موٽ ڪائيندا رهن ٿا. هاڻي جيڪڏهن وقت جي حرڪت جو تصور هميشه گول دائري جي شڪل ۾ ڪجي ٿو ته ان صورت ۾ بقا جو تصور ناقابلِ برداشت ٿي پوي ٿو. نٽشي کي پاڻ ان ڳالهه جو احساس هو. اهو ئي سبب آهي جو هو پنهنجي نظريي کي بقا جو نظريو ڪونه ٿو ڪوٺي، بلڪ ان کي زندگيءَ جو هڪ اهڙو نظريو قرار ڏئي ٿو جنهن جي ڪري بقا جو تصور قابلِ برداشت ٿي پوي ٿو. ليڪن سوال پيدا ٿو ٿئي ته بقا جو اهو نظريو آخر ڪهڙيءَ ريت قابل برداشت ٿئي ٿو؟ ڇا صرف انهيءَ اميد تي ته، توانائيءَ جا اهي مرڪز جن جو ميلاپ

اسان جي شخصيت جي تعمير ڪري ٿو؛ انهن جي وري موت ڪاٽڻ ڪري هڪ اهڙو آدرشي ميلاپ جلوه گر ٿيندو، جنهن کي اسان فوق البشر يا آتم انسان جو نالو ڏيون ٿا؟ پر جيڪڏهن اهڙي آتم انسان جو ظهور هن کان اڳ به بي شمار دفعا ٿي چڪو آهي ۽ هيئنر به سندس ظهور ناگزير آهي، ته اهڙيءَ صورت ۾ اسان لاءِ اها ڳالهه ڪنهن آتساه جو باعث هرگز ڪونهي. ڇو ته اسان هميشه ڪنهن اهڙي شيءِ جي تمنا ڪندا آهيون جيڪا بلڪل نئين هجي. مگر نٽشي جي هن نظريي مطابق اسين اهڙي شيءِ جو تصور ئي نٿا ڪري سگهون. اهڙيءَ طرح هيءُ نظريو تقدير پرستيءَ جي ان نظريي کان به وڌيڪ بدتر آهي جنهن کي لفظ ”قسمت“ سان موسوم ڪيو وڃي ٿو. دراصل هيءُ نظريو اسانکي زندگيءَ جي جدوجهد لاءِ آڪسائي ته ڪونه ٿو، الٽو اسانجي عملي رجحانات کي مليا ميٽ ڪري ٿو ۽ اهڙيءَ طرح خوديءَ جي ڪشمڪش کي پڻ نيستو ۽ نبل ڪري ٿو.

هيئنر اچو ته مٿئين مسئلي بابت قرآن پاڪ ڏانهن رجوع ڪريون. تقدير جي باري ۾ قرآن مجيد جو نظريو پوريءَ ريت ته نه، البت جزوي طور حياتياتي نوعيت جو ضرور آهي. آءٌ جزوي طور ان ڪري ٿو چوان ڇاڪاڻ جو هن سلسلي ۾ قرآن شريف ڪجهه اهڙا اشارا ڪيا آهن جيڪي سراسر حياتيات سان منسلڪ آهن. ازانسواءِ انهن اشارن کي سمجهڻ لاءِ زندگيءَ جي اصليت جي باري ۾ ڪافي ڄاڻ ۽ بصيرت جي ضرورت آهي. مثلاً قرآن پاڪ ۾ برزخ جو ذڪر ملي ٿو، جنهن کي اسين موت ۽ قيامت درميان انتظار واري حالت ڪوٺي سگهون ٿا. اهڙيءَ طرح قيامت جي باري ۾ به اسانکي مختلف قسم جو تصور ملي ٿو. هتي اها ڳالهه به ياد رکڻ جوڳي آهي ته قرآن پاڪ عيسائيت وانگر قيامت کي ڪنهن مخصوص انسان جي وري

اڄڻ سان منسلڪ ڪونہ ڪيو آھي. بلڪ قرآني تعليمات مطابق
قيامت زندگيءَ جو ھڪ اھڙو عالمگير مظھر آھي جيڪو پکين
۽ جانورن سان پڻ ھڪ جھڙو لاڳو آھي. ارشاد خداوندي آھي:
"و ما من دابه في الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم"،
يا ھڪ ٻي آيت جنھن ۾ قيامت جو ذڪر ڪندي فرمايو ويو
آھي: "و اذالوحوش حشرت- الخ" ليڪن ان کان اڳ جو اسين
قرآن مجيد طرفان پيش ڪيل بقا جي نظريي تي تفصيلي روشني
وجھون، اھو ياد رکڻ ضروري آھي تہ قرآن پاڪ ۾ ٻن ڳالھين
جو ذڪر نھايت صراحت سان موجود آھي. ازانسواءِ اھي ٻئي
ڳالھيون اھڙيون آھن جن جي باري ۾ ڪنھن اختلاف جي
گنجائش ڪونھي.

(١) خوديءَ جو آغاز وقت سان منسلڪ آھي ۽ انڪري
سندس وجود زمان و مڪان کان اوليت نٿو رکي. ھيءَ ڳالھہ
ان آيت مان ظاھر آھي جيڪا ٿوري دير اڳ آءٌ ھن سلسلي ۾
پيش ڪري چڪو آھيان.

(٢) قرآن مجيد جو چوڻ آھي تہ ھن ڌرتيءَ تي ايھر
موٽي اچڻ جو ڪو امڪان ڪونھي. ھيءَ ڳالھہ ھيٺين آيتن
مان واضح ٿئي ٿي:

حتىٰ اذا جاءَ احدھم الموت قال رب ارجعون ٥(لا)
لعلى اعمل صالحا فى ما ترڪت ڪلا (ط) انها
ڪلمة ھؤ قائلها (ط) و من ورائهم برزخ الىٰ
يوم يبعثون ٥ (سورة ٢٣، آيتون ٩٩ کان
١٠٠ تائين).

"جڏھن انھن مان ڪنھن ھڪڙي کي موت
اچي ٿو تہ ھو چوي ٿو، "اي خدا، مونکي
واپس موڪل تہ جئن آءٌ وڃي اھي نيڪ

ڪم ڪريان جيڪي هاڻي آءٌ نہ ڪري آيو آهيان.“ پر انهن هرگز نہ ڏيندو. جيتوڻيڪ هو اهي ساڳيا الفاظ دهرائيندو رهندو. مگر دراصل سندس پويان هڪ رڪاوٽ (برزخ) آهي ۽ اها ان ڏينهن تائين قائم رهندي جيسين وري سڀني کي اٿاريو نہ ويندو.“

و القمر اذا تسق ○ (ط) لتركبن طبقاً عن طبق (ط)
(سورة ٨٤، آيت ١٨)

”چنڊ جي جوڀن ۽ جوانيءَ جو قسم تہ يقيناً درجي بدرجي اڳتي وڌندا رهندا.“

افرايتم ماتمنون ○ (ط) اانتم تخلقونه ام نحن الخالقون ○ نحن قدرنا بينكم الموت و ما نحن بمسبوقين ○ (لا) علىٰ ان نبدل امثالكم و ننشئكم فى ما لا تعلمون ○

(سورة ٥٦، آيت ٥٩-٦١)

”زندگيءَ جا جوڙا“ - ڇا انهن جي تخليق اوهين ڪريو ٿا يا اسين؟ بيشڪ اسان اوهان لاءِ موت کي مقرر ڪيو آهي. مگر اها ڳالهہ اسان جي لاءِ رڪاوٽ جو باعث نہ آهي تہ اسين توهان جي جڳهہ تي هڪ ٻي مخلوق آڻيون يا توهان کي اهڙي صورت بخشيون جيڪا توهان جي لاءِ بلڪل نئين هجي!“

(٣) خوديءَ جو متناهي هجڻ سندس اياڳ جي نشاني نہ آهي. قرآن پاڪ جو ارشاد آهي:

ان كل من فى السمٰوٰت والارض الا اٰتى الرحمٰن

عبدا ٥ (ط) لقد احصٰهم و عدهم عدا ٥(ط) و
كلهم آيه يوم القيٰمه فردا ٥
(سورة ١٩، آيت ٩٥ کان ٩٦)

"بيشڪ هن ڌرتيءَ ۽ آسمان ۾ ڪا اهڙي
شيءِ ڪونهي جنهن جي حيثيت ان ٻاجهاري
رب جي آڏو هڪ ٻانهي جي نه هجي! بلڪ
هو سندن حالت کان باخبر آهي ۽ سندن
ڳاڻيٽي جي پڻ پوري ڄاڻ رکي ٿو. قيامت
جي ڏينهن هر شيءِ ڪي انفرادي حيثيت ۾
سندس آڏو آندو ويندو."

مٿين آيت جو آخري جملو نهايت معنيٰ خيز آهي ۽ خصوصي توجه جو مستحق آهي، ڇاڪاڻ ته منجهس ڇوٽڪاري بابت اسلامي نقطهٔ نظر جي ڪافي وضاحت موجود آهي. هونئن به جڏهن محدود خودي لا محدود خوديءَ سان لهه وچڙ ۾ اچي ٿي، تڏهن سندس منفرد هئڻ نهايت ضروري آهي. ڇاڪاڻ ته ٻيءَ صورت ۾ محدود خودي پنهنجي ماضيءَ جي ڪارنامن جو جائزو وٺي نه سگهندي ۽ نه وري پنهنجي مستقبل جي امڪانات جو ڪو اندازو لڳائي سگهندي. ارشاد خداوندي آهي:

و ڪل انسانٍ الزمنٰه طائره في عنقه (ط) و
نخرج له يوم القيٰمه ڪتاب يلقٰه منشوراً ٥ اقرا
ڪتابڪ (ط) ڪفيٰ بنفسڪ اليوم عليڪ
حسيبًا ٥ (سورة ١٧، آيت ١٤)

"اسان هر ماڻهوءَ جي قسمت جو لکيو سندس
ڳچيءَ ۾ لٽڪائي ڇڏيو آهي ۽ قيامت جي
ڏينهن اهو هڪ کليل ڪتاب جي مانند کيس
ڏنو ويندو. ان کانپوءِ کيس چيو ويندو ته

ان کي پڙهه! ڇاڪاڻ تہ اڄوڪي ڏينهن
توکي ئي پنهنجي عملن جو حساب ڪتاب
ڏيڻو آهي."

بهرحال انسان جو آخري انجام ڇا بہ ڏئي پر سندس معراج يا سعادت ان ڳالهہ ۾ قطعاً ڪونهي تہ هو پنهنجي محدود ذات تان هٿ ڌوئي ويهي! انسان جي لاءِ "اجر غير ممنون" جو مطلب آهي تہ هو آهستي آهستي پنهنجي نفس تي مڪمل ضابطو حاصل ڪري ۽ پنهنجي يڪتائيت ۾ اضافو ڪري. ان کانسواءِ خوديءَ جي عمل ۾ ايتري شدت ۽ تيزي پيدا ڪري، جو قيامت جي ڏينهن کان اڳ ۾ اچڻ واري تباهي بہ جڏهن سندس سڪون واري ڪيفيت تي اثر انداز ٿي نہ سگهي.

و نفخ فی الصور فصعق من فی السمٰوات و من
فی الارض الا من يشاءَ الله ٥ (ط)
(سورة ٣٩، آيت ٦٩)

"جڏهن صور کي ڦوڪيو ويندو تہ جيڪي
ڪجهہ آسمانن ۽ زمين ۾ آهي، اهي سڀ
پنهنجي اڳين حالت وڃائي ويهندا، مگر انهن
شين کان سواءِ جن لاءِ الله تعالیٰ ڪو ٻيو
ارادو ڪري."

هاڻي سوال پيدا ٿو ٿئي تہ انهيءَ "ٻي مخلوق" ۾ ڪير شامل ٿي سگهي ٿو. انجو جواب هي آهي تہ اهي انسان جن جي خودي ايتري ترقي يافتہ ٿي چڪي هوندي يعني جن جي خودي انتهائي شدت جي حامل هوندي. لهٰذا خوديءَ جي ترقيءَ جي انتها اها آهي تہ جڏهن هوُ مطلق خوديءَ سان سڌو سنئون لهہ وچڙ ۾ اچي، جيڪا هر شيءِ تي محيط آهي، تڏهن بہ پنهنجي

ذات کي قائم ۽ برقرار رکي. اهوئي سبب آهي جو جڏهن سرور ڪائنات مطلق خوديءَ جو جلوو ڏٺو ته قرآن شريف انجو هن ريت ذڪر ڪري ٿو:

ما زاغ البصر و ما طغیٰ (سورة ٥٣، آيت ١٧)
يعني نه ته هن جي نظر هيڏانهن هوڏانهن وئي ۽ نه وري سندس نظرن دوکو کاڌو.

مطلب ته اسلام ۾ ڪامل انسانيت جو اهو مٿيون آدرش آهي. هڪ فارسي شعر ۾ جنهن خوبصورتيءَ سان نبي اڪرم صلعم جن جي انهيءَ معراج واري واقعي کي بيان ڪيو ويو آهي، ايئن شايد ٻيو ڪوبه نه ڪري سگهيو آهي.

موسیٰ ز هوش رفت بيڪ جلوهٔ صفات
تو عين ذات مى نگرى و در تبسمی

[حضرت موسیٰ خدا تعالیٰ جي هڪ جلوي پسڻ سان بيهوش ٿي ويو، مگر تون خود خدا کي ڏسي رهيو آهين ۽ پوءِ به تنهنجي منهن تي مُرڪ آهي.]

ليڪن وحدت الوجود جا قائل صوفي حضرات ان ڳالهه کي تسليم ڪرڻ کان لهرائن ٿا ۽ فلسفيانه موشگافيون پيدا ڪري مسئلي کي الجهائڻ چاهين ٿا. هو چون ٿا ته آخر اهو ڪيئن ممڪن آهي ته متناهي خودي لامتناهي خوديءَ کان بلڪل ڌار ۽ علحده رهي سگهي؟ ٻي ڳالهه هيءَ آهي ته متناهي خودي لامتناهي خوديءَ جي قريب هوندي ڪهڙيءَ ريت پنهنجي متناهيت کي برقرار رکي سگهي ٿي؟ ليڪن هيءَ سڄي غلط فهمي ان ڪري پيدا ٿي آهي ڇاڪاڻ جو اسان لامتناهي خوديءَ جي اصل حقيقت جي باري ۾ غلط تصور قائم ڪيو آهي. در اصل

لامتناهي هجڻ جو مطلب اهڙي اڻ ڪٿ وسعت يا ڦهلاءُ نه آهي جيڪا هر ننڍي وڏي ماپ جي شيءِ کي پاڻ ۾ سمائي سگهي، بلڪ ان جي برعڪس سندس اصل حقيقت اندروني وسعت تي مشتمل آهي ۽ ان کي خارجي وسعت سان منسلڪ ڪرڻ غلط ٿيندو. وري اندروني وسعت تي غور ڪرڻ سان معلوم ٿيندو ته جيتوڻيڪ متناهي خوديءَ کي پنهنجي امتيازي حيثيت آهي، مگر اها لامتناهي خوديءَ کان ڌار يا الڳ ڪونهي. اهڙيءَ طرح خارجي وسعت جي لحاظ کان ڏٺو وڃي ته اسان جو وجود هن زمان و مڪان ۾ گم ٿي وڃي ٿو، ڇاڪاڻ ته ان صورت ۾ اسان جي حيثيت سندس هڪ جُز جي آهي. مگر اندروني يا داخلي وسعت جي لحاظ کان ڏسجي ٿو ته زمان و مڪان جو اهو سارو نظام اسان لاءِ هڪ اهڙي غير جي حيثيت رکي ٿو جيڪو هڪ مدِ مقابل وانگر اسان جي آڏو آهي. لهٰذا جنهن شيءِ تي منهنجي هستي ۽ بقا جو دارومدار آهي، آءٌ ان کان الڳ پڻ آهيان، ليڪن ان سان منهنجي گهري وابستگي به ضرور آهي. مٿي بيان ڪيل انهن ٻن ڳالهين کانسواءِ اسلام جو نقطهء نظر آسانيءَ سان سمجهه ۾ اچي سگهي ٿو. قرآن شريف جو چوڻ آهي ته هن ڪائنات جو صحيح ادراڪ اسان کي لافاني بنائي سگهي ٿو:

ايحسب الانسان ان يترك سُدي ٥ الم يك
نطفة من مني يمني (٥لا) ثم كان علقة فخلق
فسوي (٥لا) فجعل منه الزوجين الذكر والانثي ٥
اليس ذالك بقدرٍ علي ان يحي الموتي ٥

(سورة ٧٥، آيت ٣٦-٤٠ تائين)

”ڇا انسان سمجهي ٿو ته اسان ڪيس هڪ
بيڪار شي خيال ڪري ڇڏي ڏينداسون؟
ڇا هو هن کان اڳ رکيو ڳَپ جي صورت

۽ نه هو؟ ان ڪانپوءِ اهو رت جو ڏڳ بڻيو
جنهن کي وري اسان سنواريو ۽ سينگاريو.
آخر ۾ اسان سندس جوڙو بڻايو يعني نر ۽
ماد. پوءِ ڇا خدا تعاليٰ ايتري قدرت وارو
نه آهي جو مُردن کي وري جيئرو ڪري
سگهي ؟!"

هونئن به اها ڳالهه انتهائي غير مناسب ٿي لڳي ته جنهن هستيءَ جي ارتقا ۾ لکين ڪروڙين سال صرف ٿيا هجن، ان کي يڪسر بيڪار ۽ عبث سمجهي ڇڏي ڏنو وڃي. سچ پچ ته خودي هميشه ارتقا پذير آهي ۽ اهڙي طرح خودي ئي هن ڪائنات جي مقاصد جو ساٿ ڏيئي سگهي ٿي. ارشادِ خداوندي آهي:

و نفس و ماسوّاها ○ فالهمها فجورها و تقواها ○
قد افلح من زڪلها ○ و قد خاب من دسٰها ○
(سورة ٩١، آيت ٧-١٠)

"قسم آهي روح جو ۽ ان ذات جو جنهن
کيس سنواريو آهي ۽ جنهن کيس هدايت ۽
گمراهيءَ جي ڄاڻ ڏني آهي؛ ته اهو شخص
ڪامياب آهي جنهن جو روح ترقي پذير آهي،
۽ اهو شخص ناڪام آهي جنهن جو روح
بگڙي ويو!"

هاڻي سوال پيدا ٿو ٿئي ته آخر روح ڪهڙيءَ ريت ترقي ڪري ٿو ۽ کيس بگڙڻ کان ڪيئن بچائي سگهجي ٿو. ان جو جواب آهي ته صرف "عمل" جي ذريعي!

تبارڪ الذي بيده الملڪ وهو علىٰ ڪُل
شيءِ قدير ○(لا) نِ الذي خلق الموت و الحيٰوة

ليبلوكم ايكم احسن عملا ط وهوالعزيزالغفور○(لا)
(سورة ٦٧، آيت ١-٢)

"بيشڪ اها ذات برڪت واري آهي جنهن
جي هٿ ۾ هي سارو جهان آهي ۽ جيڪو
هر شيء تي قادر آهي، جنهن موت ۽ زندگيءَ
کي ان ڪري پيدا ڪيو آهي ته جئن اوهان
جي آزمائش ڪري ته ڪير سٺا ڪم ڪري
ٿو. بيشڪ اهو ئي طاقتور ۽ ٻاجهارو آهي."

ثابت ٿيو ته هيءَ زندگي خوديءَ جي لاءِ هڪ ميدانِ عمل آهي ۽ موت سندس اجتماعي ڪوشش جو ڀريون امتحان آهي. ڪوبہ عمل بذات خود ڏک سک جو ڪارڻ ڪونهي، البت هر عمل خوديءَ کي جيارڻ ۽ مارڻ جو سبب بڻجي سگهي ٿو. اهو عمل ئي آهي جيڪو هڪ طرف خوديءَ جي تباهي ۽ بربادي جو سبب بڻجي سگهي ٿو ته ٻئي طرف وري ڪنهن مستقبل ۾ ڪنهن قابلِ ذڪر ڪردار ادا ڪرڻ لاءِ پڻ آماده ڪري سگهي ٿو. بهرحال خوديءَ جي جياپي جو مدار ان ڳالهہ تي بہ آهي ته اسين پنهنجي انفرادي زندگيءَ ۾ هڪ ٻئي جي خوديءَ جو ڪيترو احترام ڪريون ٿا. هوندئن بہ خوديءَ جي بقا اسان جو ذاتي يا پيدائشي حق ناهي، بلڪ اها اسان جي ذاتي ڪوشش ذريعي حاصل ٿي سگهي ٿي. يعني ته انسان جي حيثيت صرف هڪ اميدوار جي آهي. هن سلسلي ۾ جديد ماديت پڻ هڪ سخت غلط فهميءَ جو شڪار آهي، ۽ اها سندس چوڻ مطابق هيءَ آهي ته اسان جو شعور محدود هئڻ جي باوجود پنهنجي آڏو موجود حقيقت جو پوريءَ ريت احاطو ڪري سگهي ٿو. حالانڪ اها سائنس هجي يا فلسفو، ٻئي حقيقت تائين پهچڻ واسطي صرف هڪ رستي جي نشاندهي ڪن ٿا، ڇو ته هن سلسلي ۾ اسان جي سامهون پيا بہ ڪيترائي رستا ڪليل آهن. مطلب ته جيڪڏهن اسانجا موجوده

اعمال خوديءَ کي ايترو مضبوط ڪري وجهن ٿا جو مٿس موت جهڙي طبعي انتشار جو به ڪو اثر نٿو پوي، ته ان صورت ۾ موت جي حيثيت پڻ هڪ رستي جي آهي، جنهن کي قرآن پاڪ "برزخ" جو نالو ڏنو آهي.

هن سلسلي ۾ صوفيانه مشاهدات پڻ ان ڳالهه جي شاهدي ڏين ٿا ته برزخ دراصل اسان جي شعور جي هڪ اهڙي بدليل حالت آهي، جتي زمان و مڪان جو تصور هڪ نئين صورت اختيار ڪري ٿو؛ ۽ هيءَ ڳالهه هرو ڀرو غير ممڪن به ناهي. هيلم هولز (Helm Hotlz) پهريون شخص هو جنهن اها راءِ ڏني هئي ته اعصابي هيجان کي شعوري ڪيفيت جي درجي تائين پهچڻ لاءِ وقت درڪار ٿئي ٿو. جيڪڏهن اها ڳالهه صحيح آهي ته انجو مطلب اهو ٿيندو ته وقت جو موجوده تصور اسان جي پنهنجي جسماني نظام جي پيداوار آهي. لهٰذا ان صورت ۾ جڏهن جسم جو هيءَ نظام منتشر ٿي وڃي ٿو ۽ خوديءَ جو وجود باقي رهي ٿو، ته اهڙيءَ صورت ۾ خوديءَ جي تصور- زمان و مڪان جو بدلجڻ هڪ قدرتي ڳالهه آهي. هونئن به اسان اهڙين تبديلين کان بلڪل بي خبر ناهيون. مثلاً خواب جي حالت ۾ اسان جا ذهني تاثرات غير معمولي طور هڪ هنڌ ٿيڪيل هوندا آهن، يا مرڻ ويل ڪڏهن ڪڏهن اسان جو حافظو انتهائي تيز ٿي ويندو آهي.

اهي پئي مثال ڏيکارين ٿا ته خودي وقت جي باري ۾ ڪيترا ئي معيار قائم ڪري سگهي ٿي. لهٰذا برزخ مان مراد انتظار جي محض هڪ انفعالي ڪيفيت ناهي، بلڪ اها هڪ اهڙي حالت آهي جتي خودي مطلق حقيقت جي ڪن نون پهلوئن جي جهلڪ پسي ٿي، ۽ پاڻ کي نئين قسم جي حالتن سان ٺاهه ڪرڻ لاءِ تيار ڪري ٿي. مطلب ته اها هڪ اهڙي حالت آهي جتي انساني نفس کي هڪ وڏي آٿل پٿل سان منهن ڏيڻو پوي ٿو، خاص طور انهن

ماڻهن کي جن جي خوديءَ پوريءَ ريت ترقي يافته ٿئي ٿي، چوته هو هڪ مخصوص زمان و مڪان اندر ڪنهن خاص طرزِ عمل جا عادي ٿين ٿا. باقي اهي جيڪي هن سلسلي ۾ بدقسمتيءَ جو شڪار آهن، اهي مورڳو پنهنجي وجود تان هٿ ڌوئي ويهن ٿا. بهرحال خوديءَ کي پنهنجي جدوجهد ايستائين جاري رکڻي آهي جيستائين منجهس موت کانپوءِ واري زندگيءَ جي صلاحيت پيدا ٿئي. ان لحاظ کان ڏٺو وڃي ته قيامت خارجي واقعو ناهي، بلڪ خوديءَ جي اندر ئي اندر زندگيءَ جو هڪ تڪميلي مرحلو آهي. انفرادي توڙي اجتماعي لحاظ کان قيامت جو مطلب آهي ته خوديءَ کي هڪ اهڙو موقعو فراهم ڪيو وڃي، جو هوءَ نه صرف پنهنجي ماضيءَ جي ڪارنامن جو جائزو وٺي سگهي، بلڪ مستقبل جي امڪانات جو پڻ اندازو لڳائي سگهي. اهو ئي سبب آهي جو قرآن پاڪ موت کان پوءِ واري زندگيءَ کي اسانجي پهرين زندگيءَ جهڙو ڪوٺيو آهي.

و يقول الانسان أذا مامت لسوف اخرج حيّا ○
اولا يذكر الانسان ان خلقنٰه من قبل و لم يك
شيئا ○ (سورة ١٩، آيت ٦٦-٦٧)

”انسان چوي ٿو: ”ڇا، مون کي مري وڃڻ
کانپوءِ وري ٻيهر جيئرو ڪيو ويندو؟ ڇا،
انسان اها ڳالهه وساري ڇڏي آهي ته پهريون
دفعو جڏهن اسان کيس پيدا ڪيو هو،
تڏهن به هو ڪجهه نه هو!

نحن قدّرنا بينكم الموت و مانحن بمسبوقين○(لا)
علىٰ ان نبدل امثالكم و ننشئكم في مالاتعلمون
○ و لقد علمتم النّشاة الاولىٰ فلولاتذكرون○

(سورة ٥٦، آيت ٦٠-٦٢)

> ”بيشڪ اسان اوهان لاءِ موت کي مقرر ڪيو آهي. ليڪن اها اسان جي لاءِ اهڙي رڪاوٽ نه آهي جو اسين اوهان جي بدران اوهان جهڙي ٻي مخلوق نه آڻي سگهون. يا اوهان کي هڪ اهڙي صورت بخشيون جيڪا توهان جي لاءِ بلڪل نئين هجي! توهان پنهنجي پهرين تخليق کان واقف آهيو، پوءِ اوهين غور ڇو نه ٿا ڪريو؟

لهذا هاڻي اچو ته انهيءَ سوال تي غور ڪريون ته انسان جي پهرين تخليق ڪيئن ٿي؟ مٿي جن آيتن جو حوالو ڏنو ويو آهي انهن ۾ هن طرف هڪ واضح اشارو موجود آهي ۽ اهو ئي سبب آهي جو مسلمان مفڪر هن سلسلي ۾ هڪ نئين حقيقت سان روشناس نظر اچن ٿا. جاحظ (وفات ٢٥٥ هه) اهو پهريون شخص هو جنهن ان ڳالهه ڏي نشاندهي ڪئي هئي ته هڪ هنڌ کان ٻئي هنڌ لڏ پلاڻ ۽ ماحول جي تبديليءَ ڪري حيوانات جي زندگيءَ ۾ پڻ تغير رونما ٿئي ٿو. ڪانئس پوءِ اخوان الصفا وارن سندس نظريات ۾ وڌيڪ وسعت پيدا ڪئي.

بهرحال ابن مسڪويه (وفات ٤٢١ هه) اهو پهريون مسلمان مفڪر هو جنهن انسان جي اصل نسل ۽ بڻ بنياد جي باري ۾ هڪ نهايت واضح ۽ ڪيترن پهلوئن کان بلڪل نئون نظريو ڏنو. ان کانپوءِ اها ڳالهه تقريباً فطري بڻجي چڪي هئي جنهن جو اظهار مولانا رومي هنن لفظن ۾ ڪيو ته ”انسان جي دائمي بقا جو مسئلو درحقيقت سندس حياتياتي ارتقا جو مسئلو آهي، ۽ سندس چوڻ مطابق اها راءِ قرآني تعليمات جي عين مطابق آهي. هو وڌيڪ چوي ٿو ته اهو مسئلو مابعدالطبعياتي دليلن جي بنياد تي حل ڪري نٿو سگهجي، جيئن ڪجهه مسلمان مفڪر سمجهن ٿا.“ جديد دور ۾ اهو ساڳيو نظريئه ارتقا زندگيءَ جي باري ۾ اميد

۽ آتساه پيدا ڪرڻ بجاءِ، نااميدي ۽ نراسائي جو ڪارڻ بنجي رهيو آهي. انجو سبب هي آهي ته اسان بنا ڪنهن دليل جي اها ڳالهه فرض ڪري ورتي آهي ته انسان جي موجوده طبعي بناوت نفسياتي توڙي جسماني لحاظ کان حياتياتي ارتقا جي آخري منزل آهي، ۽ موت اسان جي زندگيءَ جو هڪ اڻڄو واقعو آهي، جنهن جو ڪو تعميري پهلو ڪونهي. دراصل اڄ دنيا کي وري هڪ روميءَ جي ضرورت آهي، جيڪو زندگيءَ جي باري ۾ اميد ۽ آتساه جي مشعل کي هڪ دفعو وري روشن ڪري. سندس هي اشعار ڪيڏا نه لاجواب آهن:

آمده اول به اقليم جماد — وز جمادی در نبات اوفتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد — وز جمادی ياد ناورد از نبرد
وز نباتی چون بحيوانی فتاد — نايدش حال نباتی هيچ باد
جز همان ميلے که دارد سوئے آن — خاصه در وقت بهار ضيمران
هم چنين اقليم تا اقليم رفت — تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقلهائے اولينش ياد نيست — هم ازيں عقلش تحول کرد نيست

بهرحال مسلمان مفڪرن ۽ الٰهيات جي عالمن درميان اها ڳالهه اڃان تائين اختلاف جو سبب بنيل آهي ته، جڏهن انسان ٻيهر جيئرو ٿيندو تڏهن ڪيس اڳيون طبعي جسم وارو قالب ٻيهر ڏنو ويندو يا نه؟ اڪثر عالم جن ۾ شاه ولي الله دهلوي پڻ شامل آهي، جنهن تي گويا اسلامي الٰهيات جي پڄاڻي ٿئي ٿي، اهي سڀ ان راه جا آهن ته جيتوڻيڪ خوديءَ کي نئين قسم جو ماحول مهيا ڪيو ويندو، پر انهيءَ ماحول سان مطابقت پيدا ڪرڻ لاءِ خوديءَ کي ڪنهن نه ڪنهن مادي جسم يا قالب جي گهرج پوڻ لازمي ڳالهه آهي. منهنجي خيال ۾ سندن انهيءَ نظريي جو خاص سبب هي آهي ته خوديءَ جو انفرادي تصور ڪنهن جڳهه يا تجرباتي پس منظر کانسواءِ ڪري نٿو سگهجي.

قرآن مجيد جي هيٺين آيتن ۾ ان مسئلي تي وڏيڪ روشني پوي ٿي:

أ ذا متنا و كنا ترابا ۵ ذالک رجع بعيد ٥
قد علمنا ما تنقص الارض منهم (ج) و عندنا
کتاب حفيظ (سورة ٥٠، آيت ٣-٤)

”ڇا مرڻ کانپوءِ جڏهن اسين مٽي ٿي چڪا هونداسين، وري جيئرا ٿي پونداسين؟ جيتوڻيڪ اهڙي واپسي ڏاڍي ڏورانهين آهي. جيتوڻيڪ کين مٽي کائيندي رهي ٿي، پر اسان وٽ هر شيءِ جو حساب ڪتاب محفوظ آهي.“

منهنجي خيال موجب مٿين آيت منجهان اها ڳالهه چڱيءَ ريت واضح ٿئي ٿي ته، هيءَ ڪائنات ڪنهن نه ڪنهن طريقي سان انساني انفراديت جو اهڙو نمونو باقي رکڻ گهري ٿي، جو جيڪڏهن موجوده ماحول ۾ سندس طبعي انتشار واقع ٿي پوي، تڏهن به منجهس آخري عمل سر انجام ڏيڻ جي اهليت باقي رهي. البت اهو ڪهڙو طريقو آهي جنهن سان ائين ٿي سگهي ٿو، ان جي ڪا خبر ڪونهي. پر جيڪڏهن اهو ڪٿي تسليم به ڪجي ته ”ٻيهر تخليق“ لاءِ ڪنهن نه ڪنهن مادي قالب جو هئڻ ضروري آهي، ته ان صورت ۾ پڻ اسان کي سندس باري ۾ ڪا صحيح خبر ڪونه ٿي پوي. هوئڻ به هن سلسلي ۾ قرآن شريف جيڪي تشبيهون يا مثال ڏنا آهن، انهن جو مطلب هڪ حقيقت جي نشاندهي ڪرڻ آهي، اهي ان زندگيءَ جي اصليت يا ماهيت بابت ڪو انڪشاف ڪونه ٿا ڪن. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته فلسفيانه لحاظ کان پڻ اسان وٽ ۾ وڌ ساڳي قسم جي راءِ قائم ڪري سگهون ٿا. يعني جيڪڏهن انسان جي ماضيءَ تي غور ڪجي ٿو ته اها ڳالهه تقريباً عقل کان ٻاهر نظر اچي

ٿي ته ڪو انسان جو مستقبل سندس طبعي موت جي واقع ٿيڻ کانپوءِ ختم ٿي وڃي ٿو.

قرآن مجيد جي تعليمات مطابق جڏهن انسان ٻيهر جيئرو ٿيندو ته کيس انتهائي تيز نظر سان نوازيو ويندو، ايتري قدر جو هو پنهنجي سموري قسمت جو احوال پنهنجي ڳچيءَ ۾ لٽڪيل محسوس ڪندو. گويا جنت ۽ دوزخ انساني نفس جون حالتون يا ڪيفيتون آهن، ۽ کين ڪنهن جڳهه يا مقام سان منسوب ڪري نٿو سگهجي. اهو ئي سبب آهي جو قرآن شريف ۾ سندن جيڪا ڪيفيت بيان ڪئي وئي آهي، ان مان مراد هڪ داخلي حقيقت آهي. يعني جڏهن انسان جي اندر جو نقشو سندس اکين آڏو ڦري وڃي. دوزخ جي باري ۾ قرآن پاڪ جو ارشاد آهي ته "اها الله جي جلايل آگ آهي جيڪا دلين تائين پهچي ٿي": "نار الله الموقدة ○ التى تطلع على الافئده ○" ٻين لفظن ۾ دوزخ انسان جي ناڪاميءَ ۽ پيڙا جو ڏکوئيندڙ احساس آهي. ان جي مقابلي ۾ جنت مان مراد خوشي ۽ سرهائيءَ جو هڪ اهڙو احساس آهي جيڪو فنا ۽ انتشار جي قوتن تي سوڀ پائڻ سان حاصل ٿئي ٿو. اسلام انسانذات کي هميشه لاءِ ڌڪارو تصور نه ڪيو آهي. البت جيستائين "خالدًا فيها" جو تعلق آهي ته ٻين آيتن ۾ ان جي تشريح ڪئي وئي آهي ته ان مان مراد خاص مدت آهي. هونئن به انساني شخصيت جي تعمير ۾ وقت کي وڏو دخل آهي. وري جڏهن ته انساني ڪردار مستقل نوعيت اختيار ڪرڻ گهري ٿو، ان ڪري کيس تبديل ڪرڻ لاءِ پڻ وقت گهربل ٿئي ٿو. ان ڪري قرآن شريف جي چوڻ مطابق دوزخ اهڙي دائمي عذاب جو نالو نه آهي جيڪو هڪ انتقامي خدا پنهنجي ٻانهن لاءِ تيار ڪري ڇڏيو آهي، بلڪ ان مان مراد هڪ اهڙو اصلاحي تجربو آهي جيڪو انسان جي ٺَر جهڙي سخت خوديءَ کي هڪ دفعو وري ان ڳالهه جي لائق بڻائي ٿو ته جڏهن هو رحمتِ خداوندي

جي نسيم۔ جانفزا جو اثر قبول ڪري سگهي.

ساڳيءَ ريت جنت جو مطلب به هرو ڀرو عيش و آرام يا ڇڙواڳيءَ جي زندگي ناهي. دراصل سموري زندگي هڪ وحدت آهي، هڪ سلسلو آهي، ۽ انسان هر گهڙي اِن آس تي اڳتي وڌي رهيو آهي ته جئن هو ان بي انت ذات جي نت نئين جهلڪ ڏسي سگهي، ڇو ته اها ذات ”ڪل يوم هو فی شان“ جي مصداق آهي. پر جيڪو ماڻهو هڪ دفعو اها خدائي تجلي ڏسي ٿو، سو رڳو ان تي قناعت ڪري نٿو سگهي. ڇاڪاڻ ته آزاد انسان جو هر عمل هڪ نئين صورتحال کي جنم ڏئي ٿو ۽ اهڙيءَ ريت پنهنجي تخليقي انڪشاف جا نئين سر نوان موقعا پيدا ڪري ٿو.

—*—

اسلامي ثقافت جو روح

”محمد عربي صلعم عرش عظيم تي ويو مگر واپس موٽي آيو. خدا جو قسم جيڪڏهن آءٌ وڃان ها ته هرگز موٽي نه اچان ها!“ هي الفاظ مشهور صوفي بزرگ شيخ عبدالقدوس گنگوهيءَ جا آهن. مگر حقيقت اها آهي ته اِن هڪڙي مختصر جملي اندر، جنهن نموني سان هڪ نبي ۽ صوفيءَ جي شعور ۾ بنيادي فرق جي وضاحت ڪئي وئي آهي، تصوف جي پوري تاريخ ۾ ان جو مثال ملڻ مشڪل آهي. عام طور هڪ صوفيءَ کي قرب ۽ وصال جي ڪيفيت مان جيڪو حظُ حاصل ٿئي ٿو، ان کي هو ڪڏهن به ترڪ ڪرڻ نه چاهيندو آهي. پر جاڪاڻ ته هن کي ائين ڪرڻو ئي پوي ٿو، تنهنڪري هو پنهنجي اصلوڪي حالت تي واپس اچي ٿو؛ ليڪن سندس اها واپسي دنيا وارن لاءِ ڪا ايڏي معنيٰ خيز ڪونه ٿي ٿئي. ان جي مقابلي ۾ هڪ نبيءَ جي واپسي مختلف يعني تخليقي نوعيت جي ٿئي ٿي. هو نه رڳو وقت جي وهڪري ۾ پنهنجي اهميت کي محسوس ڪرائي ٿو، بلڪ تاريخ ساز قوتن تي قبضو حاصل ڪري هڪ نئين آدرشي دنيا جي تخليق جو باعث بڻجي ٿو. هڪ صوفيءَ جي لاءِ وصال جي لذت سندس مقصد جي انتها آهي، پر هڪ نبيءَ جي لاءِ اها هڪ اهڙي جاڳرتا جو سبب بڻجي ٿي جنهن ڪري هو پنهنجي نفسياتي قوتن ذريعي هن دنيا کي اٿلائي پٿلائي وجهي ٿو. ٻين لفظن ۾ هو انهن قوتن ذريعي انساني دنيا ۾ هڪ مڪمل انقلاب آڻي سگهي ٿو. لهٰذا هڪ پيغمبر يا نبيءَ جي اها وڏي ۾ وڏي خواهش هوندي آهي ته هو پنهنجي

مذهبي مشاهدي يا تجربي کي هڪ عالمگير ۽ زنده قوت جي صورت ۾ ڏسي سگهي. ان لحاظ کان ڏٺو وڃي ته نبيءَ جي واپسي سندس مذهبي مشاهدي جي صحيح ڪسوٽي يا عملي پرک پڻ آهي. يعني اهو هڪ اهڙو تخليقي عمل آهي جنهن دوران هڪ نبي يا پيغمبر ارادي طور هڪ طرف پنهنجي ذات جو جائزو وٺي ٿو ته ٻئي طرف هو انهن ٺوس حقائق ڏانهن پڻ متوجه ٿئي ٿو، جيڪي سندس ڪوشش جي ڪري وجود ۾ اچن ٿا. هونئن به ٿئي چا ٿو ته جڏهن هڪ پيغمبر يا نبي هن غير اثرپذير دنيا جو رخ ڪري ٿو ته سڀ کان پهريائين مٿس پنهنجي ذات جو انڪشاف ٿئي ٿو، ۽ ان کانپوءِ سندس شخصيت دنيا وارن جي اکين اڳيان آيرڻ لڳي ٿي. ان ڪري هڪ پيغمبر جي مذهبي مشاهدي جي ٻي وڏي ڪسوٽي اها آهي جو اهو ڏٺو وڃي ته سندس زير اثر ڪهڙي قسم جا انسان پيدا ٿيا، ۽ سندس نئين نياپي سبب ڪهڙي قسم جي تهذيب و تمدن جنم ورتو؟ هن ليڪچر ۾ آءٌ مٿين ڪسوٽي جي ٻئي يعني تهذيب و تمدن واري پهلوءَ تي روشني وجهڻ جي ڪوشش ڪندس. هتي منهنجو مقصد اهو ناهي ته اسلام علم وحڪمت جي سلسلي ۾ جيڪي خدمتون سر انجام ڏنيون آهن انهن جو تفصيلي ذڪر ڪريان، بلڪ منهنجو مقصد آهي ته توهان جو ڌيان انهن چند بنيادي تصورات ڏانهن ڇڪايان جيڪي اسلامي تهذيب وثقافت جو روح آهن. مان سمجهان ٿو ان کانپوءِ اوهان اسلامي ڪلچر بابت صحيح اندازو لڳائي سگهندا ۽ سندس اصليت پروڙي سگهندا. مگر ان کان اڳ جو اسين اصل موضوع ڏانهن وڌون، آءٌ اهو ضروري ٿو سمجهان ته توهان جو ڌيان اسلام جي هڪ نهايت اهم ۽ بنيادي تصور يعني ختم نبوت طرف مبذول ڪرايان.

جيتوڻيڪ نبوت جو مثال صوفيانه شعور جهڙو آهي، پر دراصل اهو هڪ اهڙو "وجداني تجربو" آهي جيڪو نه صرف پنهنجي حدن کان تجاوز ڪري ٿو، بلڪ اهو تجربو اجتماعي

زندگيءَ جي قوتن کي هڪ نئون رخ ڏئي ٿو ۽ سندن نئين سر تعمير ڪري ٿو. مطلب ته هڪ پيغمبر يا نبي پنهنجي محدود شخصيت جي باوجود جڏهن اندر جي اٿاهه گهراين ۾ غوطه زن ٿيڻ کانپوءِ ٻاهر اچي ٿو ته هو هڪ نئين قوت جو حامل ٿئي ٿو، هڪ اهڙي قوت جنهن جي ذريعي هو ماضيءَ کي مٽائي، زندگيءَ جي نين راهن جي نشاندهي ڪري ٿو. ليڪن پنهنجي هستيءَ يا وجود جي بنياد سان اهو تعلق صرف انسان سان مخصوص ناهي. اهوئي سبب آهي جو قرآن شريف ۾ جتي به لفظ ”وحي“ آيو آهي اتي وحي مان مراد زندگيءَ جي هڪ عالمگير صفت آهي. اها ٻي ڳالهه آهي ته جيئن جيئن زندگي پنهنجي ارتقا جا مختلف مرحلا طئي ڪري ٿي ته وحي جي نوعيت ۽ ماهيت پڻ بدلبي رهي ٿي. مثلاً فضا ۾ ٻوٽي جي آزادانه پرورش، يا ڪنهن جاندار ۾ نئين ماحول مطابق ڪنهن نئين عضوي جي نشو و نما، يا هڪ انسان جو پنهنجي اندر جي اونهاين مان روشني حاصل ڪرڻ؛ اهي سڀ وحيءَ جون مختلف صورتون آهن. دراصل وحيءَ جي نوعيت ۾ ان ڪري تبديلي اچي ٿي ڇاڪاڻ ته ان شيءِ جون ضرورتون اهڙي قسم جون هونديون آهن، يا جنهن نوع جي اها شيءِ هوندي آهي، ان جون خاص قسم جون گهرجون هونديون آهن. لهٰذا ٻني نوع انسان جي شروعاتي دور ۾ جڏهن انساني ذهن اڃا پنهنجي بلوغت تي نه پهتو هو، تڏهن سندس نفس جي نشو و نما شعور نبوت جي صورت اختيار ڪئي هئي. ڇو ته اهوئي هڪ اهڙو طريقو هيو جنهن جي ذريعي انسان پنهنجي انفرادي سوچ ويچار کي استعمال ڪرڻ کان پاڻهو رهي سگهيو ٿي. ٻين لفظن ۾ ڪيس ڪنهن فيصلي يا نتيجي تي پهچڻو نه هو ۽ نه وري سندس آڏو پسند ۽ ناپسند يا انتخاب جو مسئلو هو. ساڳيءَ ريت ڪيس ان سوچڻ جي به ڪا ضرورت نه هئي ته سندس طرزِ عمل ڪهڙو هئڻ کپي؟ مطلب ته انهن سڀني ڳالهين جا جواب ڪيس ٺهيل ٺڪيل صورت ۾ مهيا ڪيا

ويا هئا. گويا نبوت مان مراد انساني فڪر جي ڪفايت ۽ قناعت هئي، ۽ ان جو مقصد انسان کي انتخاب جي عظيم مسئلي کان ڇوٽڪارو ڏيارڻ هو. پر جئين جئين انساني عقل نشو و نما حاصل ڪئي ۽ منجهس تنقيدي قوت جنم ورتو، ان صورت ۾ اها ڳالهه خود زندگيءَ جي مفاد وٽان هئي ته اهڙن عقل کان ماورا طور طريقن تان هٿ کڻي وڃي، جيڪي هوندئن انساني ارتقا جي شروعاتي مرحلن دوران اختيار ڪيا ويا هئا. انسان بنيادي طور جذبات جو ٺهيل آهي ۽ مٿس جبلتن جو راڄ آهي، پر ان جي باوجود هو پنهنجي استقرائي عقل جي مدد سان هن ماحول جي تسخير ڪري سگهي ٿو، ۽ اهو ئي سندس وڏي ۾ وڏو ڪمال آهي، تنهن ڪري انسان کي کپي ته هو علم حاصل ڪرڻ جي پين ذريعن کي ترڪ ڪري، استقرائي عقل واري طريقي کي اختيار ڪري. ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته پراڻي دور ۾ فڪر ۽ فلسفي جا عظيم نظام وجود ۾ آيا آهن، پر اهو سڀ ڪجهه تڏهن ٿيو آهي، جڏهن انسان شروعاتي مرحلن مان گذري رهيو هو ۽ هو پين جي اشارن تي هلڻ جو عادي هيو. ان ڪانسواءِ هتي اسان کي اها ڳالهه پڻ وسارڻ نه کپي ته اهي سمورا فڪري نظام دراصل مُجرد فڪر جي بنياد تي پڌل هئا؛ ۽ مجرد فڪر، وڌ ۾ وڌ، مُبهم، مذهبي عقيدن ۽ روايتن جي وچ ۾ هڪ قسم جو ربط ۽ ترتيب پيدا ڪري سگهي ٿو، باقي ان جي وسيلي اسين زندگيءَ جي ٺوس حقيقتن تي ضابطو حاصل ڪري نٿا سگهون.

هاڻي ان لحاظ کان ڏٺو وڃي ته پيغمبرِ اسلام جي شخصت قديم ۽ جديد دنيا درميان هڪ ڳانڍاپي جي حيثيت رکي ٿي، يعني سندس ذاتِ گرامي قديم ۽ جديد جو سنگم آهي. جيستائين سندن الهام جي سرچشمي جو تعلق آهي ته پاڻ قديم دنيا سان واسطو رکن ٿا، پر جيستائين سندن الهام جي روح جو تعلق آهي ته پاڻ جديد دنيا سان وابسته آهن. سندن ذاتِ گرامي انهن

ٻنهي ڳالهين جو ڪارڻ آهي جنهن ڪري زندگيءَ تي علم و حڪمت جي اهڙن نون سرچشمن جو انڪشاف ٿيو، جيڪي زندگيءَ جي هر نئين موڙ سان مطابقت رکندڙ آهن. لهٰذا اسلام جو ظهور، جنهن آءٌ اڳتي هلي ان ڳالهه کي چڱيءَ ريت ثابت ڪندس، ته استقرائي عقل جو ظهور آهي. اسلام ان ڳالهه جو قائل آهي ته نبوت پنهنجو معراج ماڻي چڪي آهي ۽ ان ڪري سندس خاتمو ضروري هيو. ٻين لفظن ۾ ان جو مطلب آهي ته انسان کي هميشه ننڍي ٻار وانگر ڇيچ کان وٺي اڳتي هلي نٿو سگهجي، بلڪ سندس ذاتي شعور جي تڪميل لاءِ اهو ضروري هو ته کيس پنهنجن پيرن تي بيهارڻ سيکاريو وڃي. اهو ئي سبب آهي جنهن ڪري اسلام مذهبي اجاره داري ۾ يقين نٿو رکي ۽ نه وري موروثي بادشاهت کي جائز تسليم ڪري ٿو. ازانسواءِ قرآن ۾ جو ايترو عقل ۽ مشاهدي تي زور ڏنو ويو آهي يا "فطرت" ۽ "تاريخ" کي علم جو ذريعو قرار ڏنو ويو آهي؛ انهن سڀني ڳالهين ۾ اهو ئي نُڪتو پوشيده آهي؛ يا ٻين لفظن ۾ اهي ختمِ نبوت جي تصور جا مختلف پهلو آهن، پر هتي اها غلط فهمي ٿيڻ نه کپي ته ڪو انساني زندگي هينئر پنهنجي باطني تجربي، جنهن جي ڪيفيت پڻ هڪ نبيءَ جي تجربي جهڙي ٿئي ٿي، ان کان يڪسر محروم ٿي چڪي آهي. حقيقت اها آهي ته قرآن شريف "النفس و آفاق" ٻنهي کي علم جو يڪسان ذريعو قرار ڏنو آهي، ۽ اهو ئي سبب آهي جو خدا تعاليٰ پنهنجي نشانين کي انسان جي داخلي توڙي خارجي تجربي وسيلي ظاهر ڪري ٿو. هاڻي اهو انسان جو فرض آهي ته هو انهن مشاهدن ۽ تجربن جي علمي پهلوءَ جو صحيح اندازو لڳائي. هتي هڪ ٻي غلط فهميءَ جو ازالو پڻ ضروري آهي جيڪا هيءَ آهي ته ختمِ نبوت مان مراد اها هرگز ناهي ته ڪو هينئر انساني زندگيءَ ۾ صرف عقل جو عمل دخل آهي ۽ جذبات کي منجهس ڪو دخل ناهي. اها ڳالهه نه ڪڏهن ٿي سگهي ٿي ۽ نه

ڪڍهن هٿ ڪپي. ڳالهه جو مطلب صرف ايترو آهي ته هيئنر اسين ڪهڙي به قسم جي باطني مشاهدي يا تجربي تي انتهائي آزاديءَ سان تنقيد ڪري سگهون ٿا ۽ منجهائس نتيجا اخذ ڪري سگهون ٿا. چاڪاڻ ته هيئنر انساني تاريخ ۾ ان ڳالهه جو هميشه هميشه لاءِ خاتمو ٿي چڪو آهي، ۽ ڪوبه ماڻهو اها دعويٰ ڪري نٿو سگهي ته ڪو سندس علم جو تعلق مافوق الفطرت سرچشمي سان آهي. دراصل ختم ِ نبوت جو عقيدو هڪ قسم جي نفسياتي قوت آهي جنهن جي آڌار تي اهڙين دعوائن جو قلع قمع ڪري سگهجي ٿو. ازانسواءِ ان جو مطلب اهو پڻ آهي ته انسان جو باطني تجربو علم جي نت نون ذريعن جو بنياد آهي. ان جو مثال ائين آهي جئن ڪلمي جو پهريون جُز انسان کي اهو سبق ڏئي ٿو ته هو خارجي دنيا جو تنقيدي نگاه سان مطالعو ڪري، ۽ فطرت جي قوتن کي الوهيت جو درجو نه ڏئي، جئن اسلام کان اڳ وارين تهذيبن جو رواج هيو. لهٰذا مسلمانن کي کپي ته هو باطني مشاهدي کي سندس غيرمعمولي ۽ غيرفطري نوعيت جي باوجود ڪيس ٻين تجربن جهڙو سمجهن ۽ انساني تجربي جي ٻين قسمن وانگر سندس ناقدانه جائزو وٺن. خود رسول ِ اڪرم صلعم جن ابن صيّاد جي نفسياتي جائزي وقت اهو طريقو اختيار ڪيو هو. هوندئن به اسلامي تصوف صوفيانه مشاهدات ۾ نظم و ربط جي هڪ ڪوشش آهي، ۽ ابن خلدون اهو پهريون شخص هو جنهن هن مسئلي تي خالص سائنسي انداز ۾ روشني وجهڻ جي ڪوشش ڪئي هئي.

مگر هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته باطني مشاهدو انساني علم جو صرف هڪڙو ذريعو آهي ۽ قرآن شريف جي چوڻ مطابق علم جا ٻه ٻيا سرچشما "فطرت" ۽ "تاريخ" آهن. جيستائين انهن ٻنهي سرچشمن منجهان استفادي جو تعلق آهي ته هن سلسلي ۾ اسلام جنهن قسم جو عملي مظاهرو ڪيو آهي

اهو سنڌس روح جو بهترين اظهار آهي. اهوئي سبب آهي جو قرآن شريف جي چوڻ مطابق سج ۽ چنڊ جي اڀرڻ، لاهڻ، ڇانون جي وڌڻ ۽ گهٽجڻ، ڏينهن ۽ رات جو اچڻ، انساني رنگ و زبان جو فرق، قومن جو ڪمال ۽ زوال – مطلب ته هيءَ سموري فطرت، جنهن جو ادراڪ اسانکي حواسن ذريعي ٿئي ٿو، مطلق حقيقت جو هڪ عظيم اهڃاڻ آهي. لهٰذا هر مسلمان جو فرض آهي ته هو انهن نشانين تي غور و فڪر ڪري ۽ هڪ انڌي ۽ ٻوڙي ماڻهوءَ وانگر زندگي نه گذاري، ڇو ته جيڪو ماڻهو هن زندگيءَ ۾ انهن نشانين کي نٿو ڏسي، اهو آئنده به زندگيءَ جي حقيقتن کان انڌو ئي رهندو. ارشادِ خداوندي آهي: ”و من ڪان في هٰذه اعمىٰ فهو فى الاخره اعمىٰ و اضل سبيلا.“ لهٰذا جڏهن مسلمانن زندگيءَ جي ٺوس حقيقتن ڏانهن توجه ڏيڻ شروع ڪيو ۽ ڪين اهو معلوم ٿيو ته قرآن شريف جي چوڻ مطابق هيءَ ڪائنات متحرڪ ۽ محدود هئڻ سان گڏ وڌندڙ ۽ ڦهلجندڙ آهي؛ تڏهن هنن يوناني فلسفي جي خلاف علمِ بغاوت بلند ڪيو، حالانڪ پنهنجي ابتدائي فڪري دور ۾ هنن يوناني فلسفي جو نهايت گهوڙهو مطالعو ڪيو هو. بهرحال شروع شروع ۾ مسلمانن کي ان ڳالهه جو بنهه احساس ڪونه ٿيو ته ڪو قرآن مجيد جو روح ڪلاسڪي فڪر جي خلاف هيو. ان جو اصل سبب اهو هيو ته هو يوناني مفڪرن کان تمام گهڻو متاثر هئا، ايتريقدر جو هو قرآن پاڪ جو تفسير ۽ تشريح به يوناني فلسفي جي روشنيءَ ۾ ڪرڻ لڳا هئا. مگر جڏهن ته قرآن شريف جو سمورو زور ٺوس حقائق تي آهي ۽ يوناني فلسفو صرف نظريات جو مجموعو آهي ۽ حقيقتن کي سراسر نظر انداز ڪري ٿو، ان ڪري اهڙيءَ صورت ۾ سندن ناڪامي لازمي هئي. ها، پر انهيءَ ناڪامي منجهان هڪڙو فائدو ضرور پهتو ۽ اهو هي آهي ته اسلامي تهذيب و تمدن پنهنجي حقيقي روح سان جلوه گر ٿيڻ لڳي، ۽ جديد تهذيب پڻ ڪيترن پهلوئن کان سندس

سرهون منت آهي.

يوناني فلسفي خلاف اها عقلي بغاوت اڳتي هلي فڪر جي هر شعبي ۾ ظاهر ٿيڻ لڳي. پر مان سمجهان ٿو ته جهڙيءَ ريت ان جو اظهار رياضيءَ، فلڪيات ۽ طب ۾ ٿيو، آءٌ ان کي هتي پيش ڪرڻ کان قاصر آهيان. جيتوڻيڪ اشعرين جي ما بعد الطبعياتي نقطئه نظر ۾ پڻ ان بغاوت کي چڱيءَ ريت محسوس ڪري سگهجي ٿو، پر مان سمجهان ٿو ته اها ڳالهه يوناني منطق تي ٿيل تنقيد منجهان وڌيڪ بهتر نموني ۾ اسانجي آڏو اچي ٿي. هڪ لحاظ کان ڏٺو وڃي ته اها ڳالهه فطري پڻ هئي ڇاڪاڻ ته جڏهن هڪ دفعو انسان اهڙي فلسفي کان بدگمان ٿئي ٿو، جنهن جو بنياد محض ظن تي رکيل آهي، ته پوءِ ان صورت ۾ هو علم جي اهڙي سرچشمي جي ڳولها ڪري ٿو جيڪو بالڪل يقيني هجي. منهنجي خيال موجب نظام پهريون مفڪر هو جنهن اها ڳالهه چئي هئي ته علم جي شروعات شڪ کان ٿيندي آهي. کانپوءِ امام غزاليءَ پنهنجي ڪتاب ”احياءُ العلوم“ ۾ ان تي وڌيڪ روشني وڌي، ۽ اڳتي هلي ڊيڪارٽ جو طريقئه فڪر پڻ ان ساڳي ڳالهه منجهان اسريو. پر ان جي باوجود منطق ۾ غزالي گهڻو ڪري ارسطوءَ جو پوئلڳ رهيو، ايتريقدر جو هو پنهنجي ڪتاب ”قسطاس“ ۾ قرآني دليلن کي پڻ ارسطوءَ جي منطقي رنگ ۾ پيش ڪري ٿو. گويا هو اها ڳالهه بلڪل وساري ويهي ٿو ته، ڪو قرآن شريف جي سورة الشراء ۾ ان ڳالهه جي ثابتي لاءِ ته نبين جي تڪذيب ڪرڻ وارن لاءِ عذاب آهي، تاريخي مثالن کان ڪم ورتو ويو آهي. بهرحال اهو سهرو اشراقي ۽ ابن تيميه جي سر آهي جن يوناني منطق تي باقاعده تنقيد جو آغاز ڪيو ۽ کانئن پوءِ وري ابوبڪر رازي اهو پهريون شخص هو جنهن ارسطوءَ جي پهرين منطقي شڪل تي تنقيد ڪئي. رازيءَ جو اهو اعتراض استقرائي نوعيت جو

هو ۽ اسان جي موجوده دور ۾ وري جان اسٽوئرٽ مل (J. S. Mill) انهيءَ ساڳي اعتراض کي ورجايو آهي. ابن حزم پنهنجي ڪتاب ”التقريب في حدود المنطق“ ۾ ان ڳالهه تي زور ڏنو ته حواسن وسيلي ادراڪ ئي علم جو اصل ذريعو آهي. ساڳيءَ ريت ابن تيميه پنهنجي ڪتاب ”الرد علی المنطق“ ۾ اهو نتيجو قائم ڪري ٿو ته استقرائيت ئي علم جو قابل اعتماد ذريعو آهي.

مطلب ته اهڙيءَ طرح علمي ميدان ۾ مشاهدي ۽ تجربي واري طريقي جي ابتدا ٿي، پر اها به رڳو نظرياتي طور نه، بلڪ اها پنهنجي نوعيت ۾ واقعي عملي قسم جي هئي. جيستائين نفسيات جو تعلق آهي ته ان سلسلي ۾ البيرونيءَ هڪ اهڙو انڪشاف ڪيو جنهن کي اڄڪلهه اسين ”وقت ردِ عمل“ (Reaction Time) جو نالو ڏيون ٿا. هن سلسلي ۾ ٻيو اهم انڪشاف الڪندي جو آهي جنهن اهو نتيجو قائم ڪيو ته اسانجو احساس هميشه اسان جي هيجان سان متناسب هوندو آهي.

لهٰذا اها راءِ قائم ڪرڻ ته تجرباتي طريقي جي دريافت جو سهرو مغرب جي سر آهي، بلڪل غلط آهي. ڊيهورنگ (Duhring) جو چوڻ آهي ته راجر بيڪن جا سائنسي تصورات سندس مشهور و معروف نالي ڀائي يعني فرانسيس بيڪن جي نظريات کان زياده واضح ۽ صاف آهن. هاڻي سوال پيدا ٿو ٿئي ته راجر بيڪن سائنس جي تعليم ڪٿان پرائي؟ انجو جواب آهي اندلس جون اسلامي درسگاهون! اهو ئي سبب آهي جو راجر بيڪن جي ڪتاب ”اوپس ماجس“ (Opus Majius) جو پنجون باب جيڪو ”رويت“ جي باري ۾ آهي، اهو سڄي جو سڄو ابن الهيثم جي بصريات جو نقل آهي. ازانسواءِ ڪتاب جو مصنف ابن حزم جي نظريات کان به ڪافي حد تائين متاثر نظر اچي ٿو. جيتوڻيڪ يورپ وارا اڄ تائين ان حقيقت کي تسليم ڪرڻ کان نٽائيندا رهيا آهن ته سائنسي طريقي جي ابتدا مسلمانن کان ٿي آهي، پر

آخرڪار ڪين انهيءَ سچ جي آڏو سر تسليم خم ڪرڻو پيو آهي. لهٰذا مونکي اجازت ڏيو ته آءٌ هتي بريفالٽ (Briffault) جي ڪتاب ”تعمير انسانيت“ مان ڪجهه اقتباس پيش ڪريان:

”ايترو ضرور چئبو ته آڪسفورڊ اسڪول ۾ اهي عربن جا جانشين ئي هئا جن کان راجر بيڪن عربي پڙهي ۽ پين سائنسي علومن ۾ مهارت حاصل ڪئي. لهٰذا تجرباتي طريقي کي رواج ڏيڻ جو سهرو نه ته راجر بيڪن جي سر آهي ۽ نه وري سندس نالي پائي فرئنسيس بيڪن ڏانهن ان کي منسوب ڪري سگهجي ٿو. حقيقت اها آهي ته راجر بيڪن جي حيثيت هڪ اهڙي نمائندي جي آهي جنهن مسيحي يورپ ۾ اسلامي سائنس ۽ سندس طريقهء ڪار کي متعارف ڪرايو. هو هميشه پنهنجن همعصرن کي اهو مشورو ڏيندو رهيو ته جيڪڏهن هو سچ پچ علم جا متلاشي آهن ته پوءِ ڪين عربن جي ٻوليءَ ۽ سندن سائنسي علومن ڏانهن رجوع ڪرڻ کپي.
باقي جهستائين ان سوال جو تعلق آهي ته تجرباتي طريقو ڪنهن جي ايجاد آهي.... سو ان باري ۾ ايترو عرض ڪرڻ ڪافي آهي ته يورپي تهذيب و تمدن جي باري ۾ جيڪي وڏيون وڏيون دعوائون ڪيون ويون آهن هيءَ به انهن مان هڪ آهي- سچ اهو آهي ته بيڪن جي زماني تائين عربن جو تجرباتي طريقهء ڪار پوري يورپ ۾ ڦهلجي چڪو هو ۽ وڏي دلچسپيءَ جو باعث بنيل هو.“

”عرب تهذيب و تمدن جيڪا جديد دنيا جي وڏي ۾ وڏي خدمت ڪئي آهي، اها سائنس آهي. اها ئي ڳالهه آهي ته انجا نتيجا تمام گهڻو پوءِ ظاهر ٿيا. بهرحال اهو سڀ ڪجهه تڏهن ظاهر ٿيو جڏهن اسلامي اندلس هڪ دفعو وري اونداهيءَ ۾ غرق ٿي چڪو هو. ازانسواءِ اها صرف سائنس نه هئي جنهن يورپ ۾ زندگيءَ جي نئين لهر ڊوڙائي ڇڏي، بلڪ يورپ وارن تي اسلامي تهذيب و تمدن جا ٻيا به ڪيترا اهڙا اثرات مرتب ٿيا جن سندن زندگيءَ کي نئون آب و تاب بخشيو!“

”جيتوڻيڪ مغربي تهذيب جو ڪو اهڙو پهلو ڪونهي جيڪو اسلامي تهذيب و ثقافت جي فيصله ڪن اثرات کان متاثر نه ٿيو هجي.

پر جنهن شعبي ۾ وڌيڪ واضح ۽ دوررس اثرات مرتب ٿيا يا جنهن کي اڄ اسين جديد دنيا جي مستقل ۽ ممتاز قوت تسليم ڪريون ٿا، يا جديد دنيا ۾ جنهن کي قوت ۽ غلبي جو عظيم سرچشمو سمجهيو وڃي ٿو؛ اها آهي سائنس ۽ سائنسي جذبو!“

”اسان جي موجوده سائنس تي عربن جو نه صرف اهو احسان آهي ته هنن اچرج ۾ وجهندڙ ۽ انقلابي نظرين جي کوجنا ڪئي؛ بلڪ سائنس تي سندن ان کان به وڏو احسان آهي، ٿورن لفظن ۾ هيئن ڪٿي چئجي ته سائنس جو وجود ئي سندن مرهونِ منت آهي.“

"اسان کي خبر آهي تہ قديم دنيا کي
سائنس کان اڳ وارو دور ڪوٺي سگهجي
ٿو. اهو اهڙو دور هو جڏهن يونان وارا
فلڪيات ۽ رياضيءَ کي هميشه ٻاهران آندل
شيءِ تصور ڪندا هئا، ۽ اهو ئي سبب هو
جو يوناني تهذيب آخر تائين ڪين پنهنجو
ڪري نہ سگهي. جيتوڻيڪ اها ڳالهہ صحيح
آهي تہ يونانين جو نظريات جي تشڪيل ۽
ترويج ۾ وڏو هٿ آهي، پر جهستائين ڪوجنا
جي گنڀير طريقن جو تعلق آهي، يا مثبت
ڄاڻ گڏ ڪرڻ جو معاملو آهي، يا سائنس
جي انتهائي دقيق طريقن کي سمجهڻ جو
سوال آهي، يا عميق مشاهدي ماڻڻ ۽ تجرباتي
طريقن کي استعمال ڪرڻ جو مسئلو آهي
تہ اهي سڀ ڳالهيون دراصل يوناني طبيعت
۽ سڀاءَ جي اُبتڙ هيون. ها البت قديم دنيا
۾ صرف اسڪندريا هڪ اهڙو هنڌ هو جتي
پراچين يوناني (Hellenic) تهذيب جي زيراثر
سائنسي ڪوجنا جو هڪ اڌ مثال ملي ٿو.
تاهم ايترو ضرور چئبو تہ يورپ ۾ سائنس
جي نشو و نما، تحقيق جي نئين جذبي ۽ ڪوجنا
جي نون طريقن کان سواءِ، تجرباتي طريقي ۽
مشاهدي، پيمائش ۽ رياضيءَ جي اوسر جو
نتيجو آهي؛ ۽ اهي سڀ اهڙيون ڳالهيون
هيون جن کان يوناني سراسر نا آشنا هئا.
لهٰذا يورپ ۾ انهيءَ نئين جذبي ۽ نون
سائنسي طريقن کي رواج ڏيڻ جو سهرو عربن
جي سر تي آهي." (صفحہ ١٩٠)

مطلب تہ اسلامي تهذيب و ثقافت جو اصل روح ان حقيقت ۾ پنهان آهي تہ سندس نظر ۾ علم جي شروعات محدود ۽ ٺوس حقائق کان ٿئي ٿي. لهٰذا مسلمانن ۾ مشاهداتي ۽ تجرباتي طريقئہ ڪار جي ابتدا يوناني فڪر جي زيراثر ڪونہ ٿي هئي، بلڪ اها يوناني فڪر سان مسلسل تصادم جو نتيجو هئي. هن سلسلي ۾ بريفالٽ جي اها راء نهايت اهميت واري آهي تہ يونانين کي دراصل حقائق جي بجاء نظريات سان لڳاءُ هو. هڪ لحاظ کان اهو ئي سبب هو جنهن ڪري قرآن پاڪ جو حقيقي روح مسلمانن جي نظرن کان اوجهل ٿيڻ لڳو هو، نہ صرف ايترو بلڪ انهيءَ عرصي دوران گويا عربن جو عملي مزاج بہ تعطل جو شڪار رهيو. تنهن ڪري آءٌ ان غلط فهميءَ کي هميشہ لاء دور ڪرڻ گهران ٿو تہ ڪو يوناني فڪر اسلامي تهذيب و تمدن تي ڪنهن نموني ۾ اثرانداز ٿيو آهي يا اسلامي ثقافت جي جوڙجڪ ۾ سندس عمل دخل رهيو آهي. هن سلسلي ۾ آءٌ ڪجهہ دليل هن کان اڳ ڏئي چڪو آهيان ۽ باقي هتي پيش ڪري رهيو آهيان.

هينئر اها ڳالهہ تسليم شده آهي تہ علم جي ابتدا محسوسات يا ٺوس حقائق کان ٿيڻ کپي. جو تہ جيستائين ذهن محسوسات تي گرفت حاصل نٿو ڪري، تيستائين انساني فڪر محسوسات کان اڳتي وڌڻ جي صلاحيت حاصل ڪري نٿو سگهي. ارشادِ خداوندي آهي:

"يا معشر الجن و الانس ان استطعتم ان تنفذو
من اقطار السمٰوٰت و الارض فانفذ'و' لا تنفذون
الا بسلطان o (سورة ٥٥، آيت ٣٣)

"اي جنن ۽ انسانن جي جماعت، اوهين آسمان
۽ زمين جي مدار کي پار ڪري نٿا سگهو.

البت، هڪڙي صورت آهي ته اوهين "طاقت"
۽ قوت جي آثار تي ائين ڪري سگهو ٿا."

پر جيڪڏهن اسين اهو تسليم ڪريون ٿا ته هيءَ ڪائنات محدود اشيا جو هڪ مجموعو آهي، ته انجو مطلب اهو ٿيندو ته هيءَ ڪائنات هڪ اهڙو ٻيٽ آهي جيڪو خالي پولار ۾ ڪٿي واقع آهي. ساڳيءَ ريت جيڪڏهن وقت هڪ اهڙو سلسلو آهي جيڪو هڪ ٻئي کان علحده لمحات تي مشتمل آهي، ته اهو وقت جو هڪ بيڪار تصور آهي، ڇو ته انجو مطلب وري اهو ٿيندو ته وقت ڪائنات تي بنهه اثرانداز ڪونه ٿو ٿئي. ازانسواءِ مجموعي طور ڏٺو وڃي ته ڪائنات بابت اهو سمورو تصور انساني ذهن کي حيراني ۽ پريشاني کانسواءِ ٻيو ڪجهه ڪونه ٿو ڏئي. دراصل اهو خيال ته اسان جي زمان و مڪان جي هڪ مقرر حد آهي، انتهائي ڇرڪائيندڙ تصور آهي. ٻين لفظن ۾ محدود هئڻ وارو تصور انساني ذهن جي حرڪت کي مسدود ڪري ڇڏي ٿو، يا وري انهن حدن کي پار ڪرڻ جو ٻيو طريقو اهو آهي ته اسان جو ذهن سلسليوار وقت سان گڏوگڏ پنهنجي آڌو ڦهليل خالي پولار تي ضابطو حاصل ڪري.

ارشادِ خداوندي آهي: وَ اِنَّ اِلیٰ رَبِّکَ المنتهيٰ. غور ڪرڻ سان معلوم ٿيندو ته هن آيت ۾ تمام وڏي معنيٰ سمايل آهي. ڇو ته انهيءَ آيت ۾ چٽيءَ طرح سمجهايو ويو آهي ته جيڪڏهن اسان کي پنهنجي مُنتها جي تلاش آهي ته پوءِ ستارن ڏانهن وڃڻ اجايو آهي، بلڪ انجو ڏس پتو وري به هن اٿاهه ڪائناتي زندگي ۽ روحانيت ۾ ئي ملي سگهندو. ظاهر آهي ته عقل جو اهو سفر انتهائي طويل ۽ ڪٺن آهي. ازانسواءِ غور ڪري ڏسبو ته اتي به اسلامي طريقهء فڪر يوناني فڪر کان قطعي مختلف آهي. اسپينگلر جو چوڻ آهي ته يونانين تناسب کي ئي آدرش قرار ڏنو هو ۽ کين لامحدوديت سان ڪا دلچسپي ڪونه هئي. حقيقت اها آهي ته يونانين جو ذهن هميشه محدود شين جي طبعي موجودگيءَ

سان لهه وچڙ ۾ اچڻ ڪري، پنهنجي ناپائيداري جي تلافي پڻ ڪري ٿي. البت هتي خوديءَ جي لاءِ صرف اهو خطرو آهي ته تلاش حق جي انهيءَ عمل دوران سالڪ، آخري مشاهدي ماڻڻ کان اڳ يعني شروعاتي مشاهدي جي لطف اندوزي ۾ اشتغراق ڪانپوءِ سُست ٿي ويهي نه رهي! مشرقي تصوف جي تاريخ ٻڌائي ٿي ته پنهنجي جڳهه تي اهو خطرو واقعي موجود آهي. هن کان اڳ هندوستان جي جنهن عظيم صوفيءَ جو آءٌ حوالو ڏئي چڪو آهيان، ان جي اصلاحي تحريڪ شروع ڪرڻ جو به دراصل اهو ئي مقصد هو. مطلب ته ڳالهه صاف ظاهر آهي يعني خوديءَ جو منزلِ مقصود ڪجهه ”پسڻ“ نه آهي، بلڪ ڪجهه ”بڻجڻ“ آهي. ان ڪانسواءِ اهو سڀ ڪجهه ”بڻجڻ“ واري ڪوشش ۾ سمايل آهي، جنهن ڪري خوديءَ کي اهو آخري موقعو ملي ٿو ته پنهنجي معروضيت جو اونهو ادراڪ حاصل ڪري، ۽ بنيادي طور ”مان آهيان“ چوڻ جي لائق ٿي سگهي. يعني خوديءَ کي پنهنجي حقيقت جي شاهدي ڊيڪارٽ جي ”مان سوچيان ٿو“ جي بجاءِ ڪانٽ جي ”مان ڪري سگهان ٿو“ منجهان ملڻ کپي. خوديءَ جي جستجو جو آخري مقصد انفراديت جي حدن منجهان جان ڇڏائڻ ناهي، بلڪ ان جي برعڪس انفراديت جي مڪمل وضاحت ڪرڻ آهي. لهٰذا خوديءَ جو آخري عمل فڪري عمل ناهي، بلڪ اهو زنده عمل آهي، جيڪو خوديءَ جي وجود ۾ زياده گهرائي پيدا ڪري سگهي ٿو. ان ڪانسواءِ اهڙو عمل سندس ارادن کي تقويت بخشي ٿو ۽ کيس اهو تخليقي يقين ڏياري ٿو ته هيءَ دنيا رڳو ڏسڻ جي خاطر ڪونهي، يا رڳو تصورات ذريعي سمجهڻ لاءِ ڪونهي، بلڪ اها هڪ اهڙي شيءِ آهي جنهن کي اسين پنهنجي لاڳيتي عملي ذريعي هر گهڙيءَ ۽ وري وري ٺاهيندا رهون ٿا. جيتوڻيڪ خوديءَ جي لاءِ اها انتهائي خوشيءَ ۽ سرهائيءَ جي گهڙي آهي، پر ساڳئي وقت اها انتهائي آزمائش جي گهڙي پڻ آهي:

اهڙيءَ طرح گويا هن انهيءَ نظريي جو بنياد رکيو جنهن موجب وقت ڪثيرالابعاد مڪان ۾ حرڪت ڪري سگهي ٿو. وري البيروني اهو پهريون شخص هو جنهن جديد رياضياتي تفاعل جي نشاندهي ڪئي، ۽ ان سان گڏ خالص سائنسي نقطهء نظر وسيلي اهو ثابت ڪيو ته ڪائنات جو ساڪن ۽ جامد تصور ڪيڏو نه ناقص هو! ظاهر آهي ته هي نظريو يوناني فڪر کان ڪوهين ڏور آهي. دراصل تفاعل جو تصور ان ڳالهه جو متقاضي آهي ته وقت کي ڪائنات جو لازمي جُز سمجهيو وڃي، ڇو ته تفاعل جو مطلب آهي مستقل کي متغير ۾ تبديل ڪرڻ. ٻين لفظن ۾ هيءَ ڪائنات ٺهي راس ٿيل شيءِ ڪونهي بلڪ اها هروقت زيرِ تعمير آهي. جيتوڻيڪ اسپنگلر جو خيال آهي ته تفاعل جو رياضياتي تصور خاص مغرب جي پيداوار آهي ۽ دنيا جي ٻي ڪنهن به ڪلچر ۾ اهڙي تصور ڏانهن ڪو اشارو ڪونه ٿو ملي، پر حقيقت اها آهي ته البيرونيءَ وٽ نيوٽن جي اندراجي قاعدي جي جيڪا عام صورت ملي ٿي ۽ جنهن مطابق هڪ تفاعل کي ٻي تفاعل ۾ پڻ تبديل ڪري سگهجي ٿو؛ اها ڳالهه ثابت ٿي ڪري ته اسپينگلر جي دعوى بلڪل غلط آهي. ازانسواءِ يونانين جو اهو تصور ته عدد يعني انگ جي وسيلي خالص مقدار جي بجاءِ خالص نسبت کي ظاهر ڪري سگهجي ٿو، دراصل تڏهن پايهء تڪميل تي پهتو جڏهن الخوارزميءَ انگيءَ جي بجاءِ الجبرا کي وجود ۾ آندو. هونئن به البيرونيءَ وٽ اهو تصور نهايت واضح صورت ۾ ملي ٿو جنهن کي اسپينگلر "تاريخي عدد" جو نالو ڏئي ٿو ۽ هتان اها ڳالهه ظاهر ٿئي ٿي ته ڪهڙيءَ ريت اسان جو ذهن هن ڪائنات کي ٺهيل ٺُڪيل نه بلڪ ٺهندڙ تصور ڪري ٿو.

بهرحال ويجهڙائي اندر يورپ ۾ رياضيءَ جي اوسر منجهان هڪ ٻي ڳالهه هيءَ سامهون آئي آهي ته وقت کي ڪا حقيقت ڪونهي، ۽ وقت کي وڌ ۾ وڌ مڪان جي هڪ شڪل قرار

ڏٺي سگهجي ٿو. انهن ڳالهين کي ڌسندي چئي سگهجي ٿو ته وائيٽ هيڊ جو نظريه اضافيت آئن اسٽائن جي نظريه اضافيت جي مقابلي ۾ اسان مسلمانن وٽ وڌيڪ قابلِ قبول ٿي سگهي ٿو، ڇو ته آئن اسٽائن جي نظريي مطابق وقت پنهنجي گذرڻ واري خصوصيت وڃائي ويهي ٿو ۽ نهايت پراسرار طريقي سان مڪان ۾ مدغم ٿي وڃي ٿو.

هتي هي ڳالهه قابل غور آهي ته اسلامي دنيا ۾ رياضي جي مٿين ترقيءَ سان گڏوگڏ ارتقا جو تصور به جنم وٺڻ لڳو هو. سڀ کان پهريائين جاحظ انهن تبديلين جي نشاندهي ڪئي جيڪي نقلِ مڪانيءَ سبب پکين جي زندگيءَ ۾ رونما ٿين ٿيون. کائنس پوءِ البيرونيءَ جي همعصر ابن مسڪويه ان نظريي کي وڌائي ۽ سڌاري پيش ڪيو ۽ الٰهيات جي موضوع تي لکيل پنهنجي ڪتاب ”الفوز الاصغر“ ۾ ان کي نقل ڪيائين. هتي آءٌ سندس نظريي جو تَتُ پيش ڪري رهيو آهيان، پر ان لحاظ کان نه ته سائنس جي دنيا ۾ هينئر ان نظريي جي ڪهڙي اهميت آهي، بلڪ صرف اهو ڏيکارڻ لاءِ ته ان وقت مسلمانن جو فڪر ڪهڙي ڏس ۾ حرڪت ڪري رهيو هو.

ابن مسڪويه جي چوڻ مطابق نباتات جي زندگيءَ تي غور ڪرڻ سان معلوم ٿئي ٿو ته سندن ارتقا جا شروعاتي مرحلا اهڙا آهن، جڏهن سندن پيدائش ۽ نشوونما لاءِ ڪنهن ٻج جي ضرورت ڪونه ٿي پوي. ساڳيءَ ريت پنهنجي جنس کي برقرار رکڻ لاءِ به هو ان ضرورت کان بي نياز آهن. لهٰذا هن مرحلي تي نباتات ۽ معدنيات جي زندگيءَ ۾ ان ريت فرق ڪري سگهجي ٿو ته هتي نباتات ۾ ٿوري گهڻي حرڪت جي قوت پيدا ٿئي ٿي، جيڪا سندن اعلىٰ نوع جي صورت ۾ برابر وڌندي رهي ٿي، تانجو اهو مرحلو اچي ٿو جڏهن ٻوٽي ۾ ڏاريون پيدا ٿين ٿيون ۽ ٻوٽو پنهنجي نوع جي تسلسل کي برقرار رکڻ لاءِ ٻج جو

وسيلو تلاش ڪري ٿو. ان ڪانپوءِ حرڪت جي انهيءَ قوت ۾ آهستي آهستي واڌارو ٿيندو رهي ٿو، تانجو هڪ وڻ ۾ ٽُڙ ۽ پَنَ ڪانسواءِ ميوو به ٿيڻ لڳي ٿو. ٻن مرحلي گذرڻ ڪان پوءِ جيڪو پهو ارتقا جو ٽيون مرحلو اچي ٿو اتي وري نباتات جي نشو و نما لاءِ سٺي قسم جي زمين ۽ سٺي قسم جي آبهوا جي ضرورت پوي ٿي. اهڙي طرح انگور ۽ کجور گويا نباتاتي ارتقا جي آخري منزل آهن، ڇو ته اهي حيواني زندگيءَ جي هُنئي تي بيٺل معلوم ٿين ٿا. کجور ۾ ته جنسي اختلاف به نمايان صورت اختيار ڪري ٿو. اهڙيءَ طرح کجور ۾ پاڙن ۽ تاندورن ڪانسواءِ هڪ ٻي شيءِ به نشو و نما حاصل ڪري ٿي، جيڪا حيواني دماغ وانگر منجهس ڪم ڪري ٿي ۽ جنهن جي سلامتيءَ تي کجور جي وڻ جي زندگيءَ جو دارومدار ٿئي ٿو. گويا نباتات جي زندگيءَ جو آخري يا اعليٰ ترين مرحلو اهو آهي ۽ اتان ئي حيواني زندگيءَ جو آرنڀ ٿئي ٿو. مگر حيواني زندگيءَ جو پهريون ڏاڪو ڌرتيءَ اندر پاڙن ڪان آزادي حاصل ڪرڻ آهي ۽ ان کي شعوري حرڪت جي ابتدا ڪوٺي سگهجي ٿو. انهيءَ مرحلي کي اسين حيواني زندگيءَ جو آغاز به چئي سگهون ٿا، جنهن ۾ سڀ ڪان پهريائين ڇُهڻ جي حس ۽ سڀ ڪان آخر ۾ ڏسڻ جي حس پيدا ٿئي ٿي. ليڪن حواسن جي نشو و نما ڪانپوءِ وري حيوان گهمڻ ڦرڻ اختيار ڪن ٿا، مثلاً حشرات الارض، چُرندڙ جانور، ڪنليون، ماڪوڙا ۽ ماکيءَ جون مکيون وغيره. هاڻي جيستائين چوپاين جو تعلق آهي ته گهوڙو سڀني ۾ اتم آهي ۽ پکين ۾ وري عقاب. اهڙي طرح باندر وري هڪ اهڙو جانور آهي جنهن ۾ حيوانيت گويا انسانيت جو دروازو کڙڪائي ٿي. اهو ئي سبب آهي جو باندر ارتقا جي لحاظ سان انسان ڪان صرف هڪ قدم يا هڪ درجو گهٽ آهي. ان ڪانپوءِ ارتقا جي باقي مرحلن دوران جسماني تبديلين سان گڏ انسان ۾ ڏاهپ ۽ روحانيت واريون قوتون زور وٺن ٿيون، تانجو سندس وحشي جيوت جو

خاتمو ٿئي ٿو ۽ انسان متمدن زندگيءَ جو آغاز ڪري ٿو.

پر درحقيقت اهو ڪارنامو مذهبي نفسيات جو آهي جنهن ڪري اسين زمان و مڪان جو هڪ اهڙو تصور قائم ڪري سگهيا آهيون، جيڪو جديد تصور سان گهڻو قريب آهي. هن سلسلي ۾ عراقيءَ ۽ خواجه محمد پارسا جا خيالات قابلِ ذڪر آهن. عراقيءَ جيڪي وقت جا مختلف درجا قائم ڪيا آهن، ان طرف آءٌ هن کان اڳ اشارو ڪري آيو آهيان. البت مڪان جي باري ۾ سندس خيالات جو هتي ذڪر ڪرڻ مناسب سمجهان ٿو.

عراقيءَ جو خيال آهي ته خدا جي ذات ڏانهن پڻ ڪنهن نه ڪنهن قسم جو مڪان منسوب ڪري سگهجي ٿو. هن سلسلي ۾ هو هيٺيون آيتون پيش ڪري ٿو.

الم تر ان الله يعلم ما في السمٰوات وما في الارض ما يكون من نجوىٰ ثلثه الا هو رابعهم ولا خمسه الا هو سادسهم ولا ادنىٰ من ذالك ولا اكثر الا هو معهم اين ما كانو(ج) (سورة ٥٨، آيت ٨)

"ڇا توهان ڏسو نه ٿا ته الله تعاليٰ، اهو سڀ ڪجهه ڄاڻي ٿو جيڪي آسمانن ۽ زمين ۾ آهي؟ جيڪڏهن ڪٿي ٽي ماڻهو ڳجهو ڳالهائن ٿا ته اتي چوٿون هو پاڻ آهي، پر جي پنج ڄڻا ڳالهائن ٿا ته ڇهون هو آهي! مطلب ته اهي ٿورا ڄڻا هجن يا گهڻا يا وري ڪٿي به هجن، پر خدا جي ذات ساڻن گڏ آهي!"

وما تكون في شان وما تتلوا منه من قرآن ولا تعلمون من عمل الاكنا عليكم شهوداً اذ تفيضون

فيه ، وما يعزب من ربك من مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء ولا اصغر من ذالك ولا اكبر
الا في كتاب مبين ٥ (سورة ١٠، آيت ٦٢)

اوهين ڪهڙي به ڪم ۾ مشغول هجو، يا ڪٿي
قرآن پڙهڻ شروع ڪريو، غرض اوهين ڪهڙي
به ڪم جو آغاز ڪريو، اسين هرصورت ۾ اوهان
تي گواه جي حيثيت رکون ٿا. اهڙيءَ طرح
هن ڌرتيءَ تي يا آسمان ۾ ڪيڏي به ننڍڙي شيءِ
ڇو نه هجي، پر اها خدا جي ذات کان ڳجهي
ڪانهي. مطلب ته هر ننڍي شيءِ کان وٺي وڏي
شيءِ تائين، سڀ ان ڪليل ڪتاب ۾ موجود آهن.
ولقد خلقنا الانسان و نعلم ماتوسوس به نفسه (ج)

و نحن اقرب اليه من حبل الوريد.
(سورة ٥٠، آيت ١٦)

بيشڪ اسان انسان کي پيدا ڪيو آهي ۽ اسين
ڄاڻون ٿا ته سندس نفس ڪهڙا ڇا چئي رهيو آهي.
۽ اسين سندس ساه جي رڳ کان به ويجها آهيون.

هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته خدا تعاليٰ جي ويجهي يا پري هجڻ جو اهو مفهوم قطعاً ناهي، جيڪو عام طور اسين مادي شين جي صورت ۾ وٺندا آهيون. دراصل خدا جي ذات جو هن ڪائنات سان اهڙو تعلق آهي جهڙو روح جو بدن سان، يعني جهڙي طرح روح، نه بدن جي اندر هوندو آهي ۽ نه ٻاهر، نه بدن سان ڳنڍيل هوندو آهي ۽ نه وري ڪانئس علحده! پر پوءِ به اسانکي خبر آهي ته روح جو جسم جي هر ذري سان حقيقي لاڳاپو ٿئي ٿو، ليڪن اهو تصور صرف ان صورت ۾ ڪري سگهجي ٿو جڏهن اسين روح جي لاءِ هڪ اهڙي مڪان

جو وجود تسليم ڪريون جيڪو روح جهڙي لطيف ۽ نازڪ شيءِ جي شايانِ شان هجي. لهٰذا خدا جي ذات جي صورت ۾ پڻ اسانکي ڪنهن نہ ڪنهن قسم جو مڪان ضرور تسليم ڪرڻو پوندو. اما هي ڳالهہ آهي تہ اسانجو اهو تصور اهڙو هئڻ گهرجي جو ان سان خدا جي مطلقيت ۾ ڪو فرق نہ پوي. دراصل مڪان جا ٽي قسم آهن، پهرين جو تعلق مادي شين سان آهي، ٻئي جو تعلق غير مادي شين سان آهي ۽ ٽين جو تعلق خدا جي ذات سان آهي. وري مادي شين جي مڪان جا بہ ٻہ قسم آهن. پهرين جو تعلق ڪثيف شين سان آهي جيڪي جڳهہ والارين ٿيون ۽ ان صورت ۾ سندن حرڪت لاءِ وقت جي ضرورت پوي ٿي. گويا هر جسم کي پنهنجي مقرر جڳهہ ٿئي ٿي ۽ ان ڪري اهو جسم هڪ جڳهہ کان ٻي جڳهہ تائين منتقليءَ دوران رڪاوٽ پيدا ڪري ٿو. ٻيو قسم لطيف جسمن جي مڪان جو آهي جنهن ۾ هوا ۽ آواز اچي وڃن ٿا. جيتوڻيڪ هن صورت ۾ بہ جسم هڪ ٻئي لاءِ رڪاوٽ پيدا ڪن ٿا ۽ سندن حرڪت جو اندازو پڻ وقت جي مناسبت سان ڪري سگهجي ٿو. پر سندن وقت ۽ ڪثيف جسمن جي وقت ۾ ڪجهہ فرق ضرور ٿئي ٿو. اهوئي سبب آهي جو هڪ نلڪيءَ ۾ ٻي هوا کي ايستائين داخل ڪري نٿو سگهجي جيستائين منجهانس پهرين هوا کي خارج نہ ڪيو ويو آهي، پر جيڪڏهن ڪثيف شين جي مقابلي ۾ آواز جي لهرن جي وقت جو اندازو ڪيو وڃي تہ عملي طور ان جي ڪا حيثيت ڪونهي. سڀني کان آخر ۾ روشنيءَ جي مڪان جو وجود آهي. اسانکي خبر آهي تہ سج جي روشني بنا دير جي ڌرتيءَ جي ڏورانهن حصن تائين پهچي وڃي ٿي. گويا روشني ۽ آواز جي رفتار جي صورت ۾ وقت ذري گهٽ ٻڙي برابر ٿيو وڃي. ان ڪري اسين چئي سگهون ٿا تہ روشنيءَ جو مڪان، هوا ۽ آواز جي مڪان کان قطعي مختلف آهي. هن سلسلي ۾ اسان وٽ ٻيو هڪ اهم ثبوت اهو آهي تہ ڏيئي يا

ميڻ بتيءَ جي روشني هوا جي موجودگيءَ جي باوجود ڪمري ۾ ڦهلجي ويندي آهي. اِن مان اها ڳالهه پڻ ثابت ٿئي ٿي ته روشنيءَ جو مڪان هوا جي مڪان کان زياده لطيف آهي، ڇو ته هوا جو مڪان روشنيءَ جي مڪان ۾ داخل ٿي نٿو سگهي. وري مڪان جا اهي سڀئي قسم هڪ ٻئي جي ايترو قريب واقع آهن، جو منجهن فرق قائم ڪرڻ ناممڪن آهي. البت هڪڙي صورت اها آهي ته اسين سندن عقلي تجزيي سان گڏ روحاني طور مشاهدو به ڪريون. ان جو مثال ائين آهي جئن گرم پاڻيءَ کي هٿ لڳائڻ سان محسوس ٿيندو آهي ته ٻه ضد يعني باهه ۽ پاڻي هڪ هنڌ اچي گڏ ٿيا آهن. حالانڪ سندن فطرت جي تقاضا آهي ته ٻنهي جو هڪڙي جڳهه تي ڪٺو ٿيڻ ناممڪن آهي. هن ڳالهه جي سمجهاڻي ان ريت پيش ڪري سگهجي ٿي ته جيتوڻيڪ ٻنهي شين جا مڪان هڪ ٻئي جي نهايت ويجهو آهن، پر اهي هڪ ٻئي کان علحده ۽ مختلف ضرور آهن. ازانسواءِ اهڙيءَ صورت ۾ مفاصلي جو وجود بلڪل ناپيد ڪونه ٿو ٿئي، ليڪن روشنيءَ جي مڪان ۾ باهمي مزاحمت جو ڪو سوال ئي پيدا نه ٿو ٿئي. اهوئي سبب آهي جو جيڪڏهن هڪ جڳهه تي رکيل ميڻ بتيءَ جي روشني ڪجهه مفاصلي تائين پهچي ٿي، ته اتي رکيل سؤ ميڻ بتين جي روشني به پاڻ ۾ اهڙي طرح ملي ويندي، جو ان جي ڦهلجڻ لاءِ پهرين روشنيءَ کي هڪالي ڪڍڻ جي ضرورت نه پوندي.

مطلب ته اهڙيءَ طرح عراقي مادي جسمن جي مڪان جا ڪيترا ئي لطيف درجا ڄاڻائي ٿو، ۽ ان کانپوءِ هو غير مادي جسمن جهڙوڪ ملائڪن وغيره جي مڪان جا مختلف قسم بيان ڪري ٿو، ليڪن مڪان جي انهيءَ قسم ۾ به فاصلي جو عنصر جئن جو تئن قائم رهي ٿو. اهوئي سبب آهي جو غير مادي جسم جيتوڻيڪ سولائي سان پٿر جي ديوارن مان

۾ گذر ڪري سگهن ٿا، پر پوءِ ۾ سندن حرڪت وقت جي پابند آهي. هتي وري عراقي چوي ٿو ته حرڪت جو وجود جئن ته اوڻائيءَ جي علامت آهي، لهٰذا اهو صرف انساني روح جو ڪمال آهي ته هو مڪان کان وڌ ۾ وڌ آزادي حاصل ڪري سگهي ٿو، ۽ ان ڪري اسين ڪيس نه ته متحرڪ ڪوٺي سگهون ٿا ۽ نه وري ساڪن! هاڻي حقيقت اها آهي ته مڪان جي ايترن اڻ ڳڻ قسمن کانپوءِ آخر ۾ خدا تعاليٰ جي مڪان جي نوبت اچي ٿي، جيڪو هر قسم جي ابعاد کان پاڪ آهي ۽ منجهس هر قسم جي لامحدوديت سمائجي وڃي ٿي.

عراقيءَ جي نظريي بابت مٿي ڏنل اختصار مان اوهين چڱيءَ ريت اندازو لڳائي سگهو ٿا ته ان دور ۾ جڏهن رياضيءَ ۽ طبعيات جا جديد تصورات بلڪل ناپيد هئا، ان وقت ۾ هڪ روشن خيال صوفي پنهنجي باطني مشاهدن جي ڪهڙيءَ ريت فڪري ترجماني ڪري رهيو هو. دراصل عراقيءَ جي ڪوشش هئي ته هو مڪان کي متحرڪ ڏيک جو درجو ڏيئي سگهي. جيتوڻيڪ هو مبهم نموني ۾ مڪان کي لامحدود تسلسل تصور ڪري رهيو هو، پر لڳي ٿو ته هو پنهنجي نئي خيالن مان نڪرندڙ نتيجن کان اڻ واقف هيو. ان جو هڪڙو سبب اهو آهي ته هو رياضيءَ کان بلڪل واقف نه هو ۽ ٻيو ته هو ارسطوءَ جو سياويڪ پوئلڳ هو ۽ ارسطوءَ وانگر ڪائنات کي هڪ هنڌ بيٺل يا ٺڪيل تصور ڪري رهيو هو. آخر ۾ هو اها راءِ قائم ڪري ٿو ته مطلق حقيقت جي آڏو مڪان کان ماورا ”هتي“ جو وجود ابد کان بالاتر ”هيٺر“ ۾ گم ٿي وڃي ٿو. اهو ساڳيو خيال پروفيسر اليگزينڊر پنهنجي ڪتاب ”زمان و مڪان ۽ خدا“ (Space Time, and Deity) ۾ ان ريت ورجائي ٿو ته جديد تصور مطابق، زمان و مڪان هر شيءِ لاءِ قالب يا سانچي جي حيثيت رکن ٿا. دراصل جيڪڏهن

عراقي وقت جي ماهيت بابت گهري سوچ ويچار کان ڪم وٺي ها ته مٿس اهو واضح ٿي وڃي ها ته ٻنهي منجهان وقت زياده بنيادي اهميت جو حامل آهي. ازانسواءِ ڪيس ان حقيقت جو پڻ پتو پئجي وڃي ها ته وقت يا زمان دراصل مڪان جو "دماغ" آهي، ۽ اها ڳالهه محض استعارو ناهي جئن پروفيسر اليگزينڊر سمجهيو آهي. جيتوڻيڪ عراقيءَ جي خيال موجب خدا جي ذات جو هن ڪائنات سان اهڙو ئي تعلق آهي، جهڙو روح جو بدن سان، پر ڪيس اهو نتيجو فلسفيانه اوک ڏوک ذريعي حاصل ڪونه ٿيو هو: ڇاڪاڻ ته هن اهو نتيجو مشاهدي جي زماني ۽ مڪاني پهلوءَ تي تنقيد ڪرڻ کانسواءِ، سڌو سنئون پنهنجي روحاني مشاهدي مان اخذ ڪيو هو. اهڙيءَ طرح سموري زمان و مڪان کي هڪ ختم ٿيندڙ لمحاتي، نقطي ۾ تبديل ڪرڻ سان به مسئلو حل ڪونه ٿو ٿئي. ازانسواءِ جنهن فلسفيانه اصول جي بنياد تي اسين اهو مڃڻ لاءِ تيار ٿيون ٿا ته خدا تعاليٰ هن ڪائنات لاءِ هڪ "ڪلي نفس" جي حيثيت رکي ٿو، انهيءَ اصول جي تقاضا آهي ته زمان و مڪان کي سندس "زنده فڪر" قرار ڏنو وڃي. ان ۾ ڪو شڪ ڪونهي ته عراقيءَ جو ذهن صحيح ڏس ۾ حرڪت ڪري رهيو هو، پر جئن ته هو ارسطوءَ جو حد کان وڌيڪ معتقد هو ۽ پاڻ نفسياتي تجزيه کان به غير واقف هو، ان ڪري هو صحيح رخ ۾ اڳتي وڌي نه سگهيو. سندس بنيادي غلطي اها هئي ته هن خدائي وقت کي تغير کان عاري قرار ڏنو هو. ظاهر آهي ته سندس اهو خيال شعوري مشاهدي جي اڻپوري تجزيه تي ٻڌل هو ۽ اهو ئي سبب هو جنهن ڪري هو خدائي وقت ۽ سلسليوار وقت درميان لاڳاپي کي پڻ سمجهي نه سگهيو، جيڪڏهن هو رڳو اها ڳالهه سمجهي ها ته پوءِ ضرور مسلسل تخليق جي خالص اسلامي نظريه تي پهچي وڃي ها، جنهن جو مطلب آهي ته هيءَ ڪائنات وڌندڙ ۽ ڦهلجندڙ يعني ترقي پذير آهي!

مطلب ته اسلامي فڪر جو هر پهلو ان حقيقت ڏانهن
وٺي وڃي ٿو ته هيءَ ڪائنات متحرڪ آهي. هن سلسلي ۾
ابن مسڪويه جي زندگيءَ جي باري ۾ ارتقائي حرڪت وارو
نظريو ۽ ابن خلدون جو تاريخ بابت نظريو، سڀئي حقيقت جي
پٺڀرائي ڪن ٿا. اهو ئي سبب آهي جو قرآن پاڪ تاريخ کي
"ايام الله" ڪوٺيو آهي ۽ ڪيس علم جو ٽيون بنيادي سرچشمو
قرار ڏنو آهي. قرآن مجيد جي اها بنيادي سکيا آهي ته قومن جي
پرک انفرادي توڙي اجتماعي لحاظ سان ڪئي ويندي آهي، ۽
ڪين پنهنجي بداعماليءَ جي سزا پڻ ڏني ويندي آهي. هن سلسلي
۾ قرآن شريف بار بار تاريخي مثالن جو ذڪر ڪيو آهي ۽
اڳهندڙن تي زور ڏنو آهي ته هو بني نوع انسان جي ماضيءَ ۽
حال وارن ڪارگذارين تي غور و فڪر ڪن:

و لقد ارسلنا موسیٰ باٰيٰتنا ان اخرج قومك من
الظلمات الى النور ○ و ذكرهم بايام الله ط
ان فی ذالك لاٰيت لكل صبّار شكور ○
(سورة ١٤، آيت ٥)

"بيشڪ اسان موسيٰ کي پنهنجون نشانيون
ڏئي موڪليو ته جئن هو پنهنجي قوم کي
اونداهيءَ مان ڪڍي روشنيءَ ۾ آڻي. اسان
کيس اهو به چيو ته تون پنهنجي قوم کي
خدا جي ايامن کان واقف ڪر. بيشڪ
انهيءَ ۾ صبر ۽ شڪر ڪندڙ ماڻهن لاءِ
نشانيون آهن.

و ممن خلقنا امة يهدون بالحق و به يعدلون ○
و الذين كذبو باٰيٰتنا سنستدرجهم من حيث
لايعلمون ○ (ج) و املى لهم ط ان كيدي متين ○
(سورة ٧، آيت ١٨١)

"بيشڪ اسان جن ماڻهن کي پيدا ڪيو آهي انهن مان هڪڙو گروه اهڙو آهي جيڪو ٻين کي سچ جي هدايت ڪري ٿو ۽ هو پاڻ به عدل و انصاف کان ڪم وٺن ٿا. پر اهي ماڻهو جيڪي اسان جي آيتن کي ڪوڙو ڪن ٿا، انهن کي اسين ايترو هيٺ ڪيرائي ڇڏيون ٿا جو هو هر قسم جي سڌ ٻڌ وڃائي ويهن ٿا. جيتوڻيڪ اسين کين ڍڳهو رسو ڏيون ٿا، پر آخرڪار اسان جي چال ڪامياب ٿئي ٿي."

قد خلت من قبلكم سنن (لا) فسيرو في الارض فانظرو كيف كان عاقبة المكذبين ٥

(سورة ٣، آيت ١٣٦)

بيشڪ اسان توهان کان اڳ به مثال قائم ڪري ڇڏيا آهن. پوءِ اوهين رڳو ڌرتيءَ جو سير ڪريو، اوهان کي خبر پئجي ويندي ته خدا جي نشانين کي ڪوڙو ڪندڙ ماڻهن جو ڪهڙو حال آهي؟

ان يمسسكم قرح فقد مس القول قرح مثله و تلك الايام نداولها بين الناس ٥

(سورة ٣، آيت ١٣٩)

جيڪڏهن توهان تي ڪا مصيبت اچي ٿي، ته اهڙي مصيبت توهان کان اڳ ۾ ٻين تي به اچي چڪي آهي. اسين ماڻهن کي ڪاميابين ۽ ناڪامين جا ڏينهن ضرور ڏيکاريندا آهيون.

و لكل امـة اجل ○ (سورة ٧، آيت ٣٤)

هر قوم لاءِ مقرر مدت آهي.

آخري آيت تي غور ڪرڻ سان معلوم ٿيندو ته قرآن شريف ڪهڙي ريت تـاريخي حقيقتن کي بـلا تخصيص هـرڪنهن سـان لاڳو ڪرڻ گهري ٿو. ازانسواءِ انهيءَ آيت ۾ هن حقيقت ڏانهن بہ لطيف اشارو موجود آهي ته انساني معاشري جو مثال هڪ ساهواري جهڙو آهي، لهٰذا ضرورت ان ڳالهہ جي آهي ته سائنسي انداز ۾ سندس مطالعو ڪيو وڃي.

هاڻي جيڪڏهن اجان بہ ڪو ماڻهو اهو چوي ٿو ته قرآن مجيد تاريخ بابت ڪو نقطۂ نظر پيش نٿو ڪري ته اهو سخت غلط فهميءَ جو شڪار آهي. در اصل ابن خلدون جو سڄو مقدمو ان ڳالهہ جو شاهد آهي ته هن قرآن جي تاريخي نقطۂ نظر مان گهڻو ڪجهہ پرايو هو، ۽ سندس پوري مقدمي ۾ اهو ئي روح ڪارفرما آهي. ايتري قدر جو جڏهن هو قومن جي عادتن ۽ خصلتن جي باري ۾ ڪا راءِ قائم ڪري ٿو، تہ ان صورت ۾ بہ هو قرآن مجيد کان وڌ ۾ وڌ متاثر نظر اچي ٿو. جڏهن هو عرب قوم جي سيرت و ڪردار بابت ڪجهہ لکڻ ويهي ٿو تڏهن بہ هو قرآن پاڪ منجهان ئي رهنمائي حاصل ڪري ٿو. هن سلسلي ۾ هو هيٺين آيتن کي خاص طور مدِ نظر رکي ٿو، بلڪ هڪ لحاظ کان هو انهن آيتن جـو تتُ پنهنجن لفظن ۾ بيان ڪري ٿو:

الاعراب اشد كفرًا و نفاقاً و اجـدرا لا يعلموا
حدود ما انزل الله علىٰ رسوله (ط) و الله عليم
حكيم ○ و من الاعراب من يتخذ ما ينفق
مغرما و يتربص بكم الدوائر (ط) عليهم دائرة
السوءِ (ط) و الله سميع عليم ○
(سورة ٩، آيت ٩٨-٩٩)

"بدّو عرب ڪفر ۽ نفاق جي معاملي ۾
نهايت سخت آهن. اهڙيءَ طرح هو الله تعاليٰ
جي انهن حڪمن کان بہ اڻڄاڻ آهن جيڪي
هن پنهنجي پيغمبر ذريعي موڪليا آهن.
بيشڪ خدا تعاليٰ ڄاڻندڙ ۽ حڪمت وارو آهي.
اهي بدو عرب جيڪي خدا جي واٽ ۾ خرچ
ڪن ٿا، ان کي هڪ قسم جو بار سمجهي
ڏين ٿا، ۽ ان ڪانپوءِ انتظار ڪن ٿا تہ اها
مصيبت ڦري اچي توهان تي پوندي. حالانڪ
اها مصيبت مٿن پوندي. بيشڪ الله تعاليٰ
ٻڌندڙ ۽ ڄاڻندڙ آهي."

قرآن مجيد تاريخ کي نہ رڳو انساني علم جو هڪ سرچشمو سمجهي ٿو ۽ بلا تخصيص ان کي هر ڪنهن سان لاڳو قرار ڏئي ٿو، بلڪ قرآن شريف تاريخ کي ان کان بہ مٿانهون درجو ڏئي ٿو. اهو ئي سبب آهي جو قرآن پاڪ تاريخي تنقيد جو هڪ بنيادي اصول قائم ڪيو آهي. هوئن بہ تاريخ کي سائنس جي درجي تي پهچائڻ لاءِ اهو ضروري آهي تہ تاريخ جي مواد گڏ ڪرڻ وقت واقعات جي صحت کي لازمي امر قرار ڏنو وڃي. مگر واقعات جي صحت جو دارومدار وري ان ڳالهہ تي آهي تہ سندن راوي يا بيان ڪندڙ ڪير آهن. لهذا تاريخي تنقيد جو پهريون اصول اهو آهي تہ راوي جو سيرت و ڪردار قابل اعتماد هئڻ گهرجن، ڇو تہ تڏهن ئي اسان سندس شاهديءَ تي ڀروسو ڪري سگهون ٿا. قرآن پاڪ جو ارشاد آهي:

يا ايها الذين آمنو ان جاء ڪم فاسق بنباء
فتبيّنوا ○ (سورة ٤٩، آيت ٦)

اي ايمان وارو، جيڪڏهن ڪو غلط ماڻهو

توهان وٽ ڪا خبر ڪٿي اچي ته پوءِ ان
جي ڇنڊ ڇاڻ ڪريو.

دراصل هن آيت ۾ اهو اصول بيان ڪيو ويو آهي جنهن جي آڌار تي اڳتي هلي حديث جي راوين جي پرک ڪئي وئي ۽ اهڙيءَ طرح تاريخي تنقيد جا اصول نهايت واضح صورت ۾ ابرڻ لڳا. هونئن به اسلام ۾ تاريخي شعور جو اسرڻ هڪ انتهائي دلچسپ موضوع آهي. قرآن مجيد طرفان مشاهدي ۽ تجربي جي بار بار دعوت، رسول اڪرم صلعم جي حديثن کي صحيح نموني ۾ گڏ ڪرڻ جو احساس، ان ڪانسواءِ اها خواهش ته آئنده نسلن کي مستقل الهامي سرچشمن جي باري ۾ صحيح ڇاڻ ڏني وڃي؛ اهي سڀ اهڙا عوامل هئا جن جي زير اثر اسلامي دنيا ۾ ابن اسحاق، طبري ۽ مسعوديءَ جهڙيون شخصيتون پيدا ٿيون. جيتوڻيڪ تاريخ، پڙهندڙن جي دلين ۾ ولولي ۽ آتساهه پيدا ڪرڻ جو هڪ ذريعو بڻ رهي آهي، پر اهو تاريخ جو هڪ اهڙو ابتدائي مرحلو هو جنهن مان آهستي آهستي تاريخ سائنس جي درجي تي پهچي ٿي، ليڪن تاريخ کي سائنسي حيثيت ڏيڻ لاءِ وسيع مشاهدي ۽ عملي عقل جي پختگي ضروري آهي. ازانسواءِ زندگي ۽ وقت جي اصليت جي باري ۾ ڪن بنيادي تصورات جو صحيح ادراڪ بڻ لازمي آهي. هن سلسلي ۾ مجموعي طور هيٺيان ٻه تصور بنيادي حيثيت رکن ٿا ۽ اهي ٻئي قرآن مجيد مان اخذ ڪيا ويا آهن:

(١) انسان جو بڻ بنياد هڪڙو آهي: هن سلسلي ۾ قرآن مجيد جو واضح ارشاد آهي خلقڪم من نفس واحده. يعني انسان توهان سڀني کي هڪڙي ئي نفس مان پيدا ڪيو آهي. مگر زندگيءَ جي باري ۾ بنيادي وحدت جو اهو احساس هڪ دير طلب مسئلو ضرور آهي، ڇاڪاڻ ته اهو احساس تڏهن وڌي ويجهي ٿو جڏهن مختلف انساني گروهه واقعات عالم جي هڪ وهڪري ۾ داخل ٿين ٿا. جيئن ته اسلامي فتوحات جي رفتار انتهائي تيز هئي

تنهن ڪري مسلمانن کي گويا اهو موقعو جلدي هٿ لڳو. ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته عيسائيت اسلام کان گهڻو وقت اڳ انساني مساوات جو درس ڏنو هو، پر اها ڳالهه روم جي عيسائين جي سمجهه کان گهڻو مٿي هئي ته ڪو پوري انسانذات هڪ ناميانتي جسم جي حيثيت رکي ٿي. هن سلسلي ۾ فلنٽ (Flint) جي راءِ نهايت مناسب آهي. هو چوي ٿو ته وڏ ۾ وڏ جيڪا ڳالهه اسين ڪنهن عيسائي يا رومي سلطنت جي ڪنهن ليکڪ ڏانهن منسوب ڪري سگهون ٿا، اها هيءَ آهي ته وٽن انساني وحدت جو هڪ عام ۽ مجرد تصور موجود هو. وري پڻ لحاظ کان ڏسجي ٿو ته رومين جي عهد کان وٺي اڄ ڏينهن تائين يورپ ۾ اهو تصور پنهنجي پاڙ پختي ڪري نه سگهيو آهي. انلو علائقائي قوم پرستيءَ جي نشو ونما، جنهن جو سمورو زور نام نهاد قومي ڪردار تي آهي، وسيع انسانيت جي بنيادي عنصر کي يورپ جي ادب ۽ آرٽ مان تڙي ڪڍڻ جو وڏو سبب بڻي آهي. مگر اسلام جي تاريخ ان ڳالهه جي بلڪل ابتڙ آهي، ڇو ته اسلام ۾ انساني هيڪڙائيءَ جو نظريو محض هڪ فلسفيانه تصور نه آدي ۽ نه وري رڳو شاعرانه سپنو آهي. بلڪ اسلام هڪ سماجي تحريڪ جي حيثيت سان انساني وحدت جي تصور کي هڪ زنده حقيقت بنائڻ گهري ٿو ۽ مسلمانن جي روزمره جي زندگيءَ ۾ نهايت مخفي نموني سان ان حقيقت کي توڙ تائين پهچائڻ جو بندوبست ڪري ٿو.

(٢) هن سلسلي ۾ ٻيو بنيادي تصور اهو آهي ته اسانکي وقت جي اصليت بابت گهرو احساس هئڻ گهرجي ۽ ان لحاظ کان زندگيءَ کي مسلسل حرڪت سمجهڻ کپي. دراصل زندگي ۽ وقت جي باري ۾ اهو تصور ابن خلدون جي نظريهءِ تاريخ جو انتهائي دلچسپ پهلو آهي. اهو ئي سبب آهي جو فلنٽ، سندس ساراهه جا ڏُڪ پري ٿو ۽ چوي ٿو ته پلي اهو افلاطون هجي يا ارسطو

يا آگسٽائن، پر انهن مان ڪوبه ڏاڍو سندس مٽ ناهي. باقي هن سلسلي ۾ پڻ جو ذڪر ڪرڻ ئي اجايو آهي، ڇو ته ابن خلدون جي نالي سان سندن نالو به نٿو وٺي سگهجي. هتي منهنجو مطلب اهو ناهي ته ابن خلدون جي فڪر ۾ ڪا نواڻ ڪونهي يا اسان کي ان ڳالهه ۾ ڪو شڪ نظر اچي ٿو. در اصل منهنجو مطلب آهي اسلامي تهذيب جيڪو رخ اختيار ڪري رهي هئي، انجي پيش بيني هڪ اهڙو مسلمان ئي ڪري سگهيو ٿي جيڪو تاريخ کي مسلسل ۽ اجتماعي حرڪت تصور ڪندو هجي، يا جيڪو وقت جي لحاظ کان تاريخ جي نشو و نما کي ناگزير سمجهي.

لهٰذا ابن خلدون جي نظريه تاريخ سان اسان جي دلچسپيءَ جو وڏو سبب به اهو آهي ته هو تاريخ کي تغير و تبدل جو هڪ عمل سمجهي ٿو. ابن خلدون جو اهو تصور نهايت اهم آهي ڇو ته جيڪڏهن تاريخ وقت جي لحاظ کان واقعي مسلسل حرڪت آهي ته پوءِ سندس تخليقي نوعيت ۾ ڪنهن به قسم جو شڪ نه هئڻ گهرجي. پڻ لفظن ۾ ان جو مطلب اهو ٿيندو ته تاريخ اهڙي حرڪت جو نالو ناهي جنهن جو رستو اڳ ئي مقرر ڪيو ويو هجي. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته ابن خلدون کي مابعدالطبعيات سان ڪا دلچسپي ڪونه هئي، اٽلو هو مابعدالطبعيات جو مخالف هو. مگر وقت جي باري ۾ سندس تصور کي مدِنظر رکندي اسين کيس جائز طور برگسان جو پيش رُو ڪوٺي سگهون ٿا.

آءٌ هن کان اڳ انهن ڳالهين طرف اشارو ڪري آيو آهيان جيڪي اسلامي تهذيب جي تاريخ ۾ انهيءَ تصور جي پيداوار جو ڪارڻ آهن. مختصر طور هيئن چئي سگهجي ٿو: قرآن شريف طرفان اختلاف ليل و نهار کي مطلق حقيقت جو اهڃاڻ ڪوٺڻ، کيس ڪُل يوم هو في شان جي مصداق ٺهرائڻ، اسلامي

مابعدالطبعيات جو اهو رجحان ته وقت هڪ خارجي حقيقت آهي، ابن مسڪويه جو اهو چوڻ ته زندگي ارتقائي حرڪت جو نالو آهي، البيرونيءَ جو اهو تصور ته هيءَ ڪائنات هڪ تڪويني عمل آهي- اهي آهن اهي سڀ ڳالهيون جيڪي ابن خلدون جي فڪري ميراث آهن. لهذا ابن خلدون جو وڏي ۾ وڏو ڪارنامو اهو آهي ته هو اسلامي تهذيب و ثقافت جي روح تائين پهچي چڪو هو، حالانڪ اها به اوتري ئي حقيقت آهي ته هو خود انهيءَ تهذيب جي پيداوار هو. هتي ايترو پڻ ضرور چئبو ته اهو سندس ذهانت جو ئي ڪارنامو هو جو قرآن مجيد جو اصل روح جيڪو ڪلاسيڪي فڪر جي خلاف هو، هميشه هميشه لاءِ يوناني فڪر تي غالب پئجي ويو. چو ته يونانين وٽ وقت جي ڪا حقيقت ڪونه هئي، جئن افلاطون ۽ زينو جو خيال هو، يا وري اهو خيال ته وقت دائري جي صورت ۾ گردش ڪري ٿو، ۽ اها راءِ وري هيراقليطس ۽ رواقين جي هئي. ليڪن ڪا به تخليقي حرڪت جيڪا اڳتي وڌي رهي آهي، ۽ جيڪڏهن سندس اها حرڪت دائري جي صورت ۾ آهي، ته پوءِ اها پنهنجي تخليقي نوعيت کي قائم رکي نٿي سگهي. اهو ئي سبب آهي جو دائمي رجعت کي دائمي تخليق ڪوٺي نٿو سگهجي، بلڪ اها دائمي ورجاءَ جي هڪ صورت آهي.

منهنجو خيال آهي ته هينئر اسين انهيءَ فڪري بغاوت جي اهميت کي چڱيءَ پر پروڙي سگهون ٿا جيڪا اسلامي دنيا ۾ يوناني فلسفي خلاف پيدا ٿي هئي. مزي جي ڳالهه اها آهي ته انهيءَ فڪري بغاوت جو آغاز وري به خالص اللهياتي نقطئه نظر سان ٿيو، ۽ اهو ڏيکاري ٿو ته قرآن مجيد جو غير ڪلاسيڪي روح کهڙي ريت وري منظرِ عام تي آيو، حالانڪ شروع ۾ اهڙا ڪوشش ڪئي وئي هئي ته قرآن شريف جي سمجهائي يوناني فڪر جي روشنيءَ ۾ ڏني وڃي.

آخر ۾ آءٌ صرف ان غلط فهميءَ جو ازالو ڪرڻ باقي ٿو سمجهان جيڪا اسپينگلر پنهنجي جڳ مشهور ڪتاب "زوال مغرب" وسيلي ڦهلائڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. جيتوڻيڪ انهيءَ ڪتاب جا ٻه باب جيڪي هن عربي تهذيب و تمدن جي باري ۾ لکيا آهن، ايشيائي تهذيبن جي تاريخ ۾ هڪ اهميت جوڳو اضافو آهن. پر جيستائين اسلام جو تعلق آهي ته اسپينگلر اها ڳالهه سمجهي نه سگهيو آهي ته هڪ مذهبي تحريڪ جي حيثيت ۾ اسلام جي اصليت ڇا آهي ۽ اسلام، ڪهڙي قسم جي تهذيبي سرگرمين کي جنم ڏنو آهي؟ اسپينگلر جو بنيادي نظريو آهي ته هر تهذيب کي پنهنجي ليکي هڪ نامياتي وجود آهي ۽ انڪري ڪيس پاڻ کان اڳ يا پوءِ وارين تهذيبن سان ڪنهن به قسم جو لڳاءُ نه آهي. اسپينگلر جي چوڻ مطابق هر تهذيب کي پنهنجو هڪ اهڙو مخصوص نقطهءِ نظر ٿئي ٿو جو ٻين تهذيبن سان واسطو رکندڙ ماڻهو ان کي قطعاً سمجهي ڪونه سگهندا آهن. وري مٿين دعويٰ کي ثابت ڪرڻ جو مٿس ايڏو ته جنون سوار آهي جو هو ڪيترن حقائق جي مختصر جائزي ۽ تشريح کان پوءِ يڪدم اهو نتيجو قائم ڪري ويهي ٿو ته بس مغربي تهذيب هر لحاظ کان ڪلاسيڪيت جو ضد آهي، ۽ هتي مزي جي ڳالهه اها آهي ته مغربي تهذيب جو اهو روح سراسر سندس پنهنجي ذهانت جو ڪمال آهي.

اسپينگلر جي ائين ڪرڻ جو دراصل مقصد اهو هو ته جئن هو مغربي تهذيب تي اسلامي تهذيب جي ممڪن اثرات جو انڪار ڪري سگهي. اهوئي سبب آهي جو هو اسلامي تهذيب کي سندس روح ۽ جوڙجڪ، مطلب ته هر لحاظ کان مجوسي تهذيب سان ملائي رهيو آهي. هاڻي جيستائين جديد تهذيب جي اصل روح جو تعلق آهي ته ان سلسلي ۾ اسانکي اسپينگلر سان پورو اتفاق آهي ته جديد تهذيب جو اصل روح ڪلاسيڪيت جي خلاف آهي، ته اهو صرف اسلام جو ڪمال آهي ڇاڪاڻ ته اهو اسلام ئي هو جنهن يوناني

فڪر جي خلاف علم بغاوت بلند ڪيو. ظاهر آهي ته اسپينگلر اهڙي ڳالهه کي تسليم ڪري نٿي سگهيو، ڇاڪاڻ ته جيڪڏهن هو اهو تسليم ڪري ها ته جديد تهذيب کي غير ڪلاسيڪي روح سندس پيش رؤ تهذيب کان ورثي ۾ مليو آهي، ته ان صورت ۾ وري سندس اهو نظريو ته تهذيبون هڪ ٻئي کان بلڪل جدا ۽ خود مختيار آهن، قائم رهي نه سگهي ها. منهنجي خيال ۾ اسپينگلر تي پنهنجي دعويٰ کي ثابت ڪرڻ جو ڀوت سوار هو ۽ انڪري هو اسلام جي تهذيبي ڪردار کي سمجهڻ ۾ بري طرح ناڪام ويو آهي.

هتي اها وضاحت ڪرڻ ضروري آهي ته اسپينگلر وٽ "مجوسي تهذيب" مان مراد اها مشترڪ يا گڏيل تهذيب آهي جيڪا مجوسي مذهبن جي پيداوار آهي يعني جيڪا يهوديت، قديم ڪلداني مذهب، اوائلي عيسائيت، زردشتيت ۽ اسلام تي مشتمل آهي. اسان کي ان حقيقت کان انڪار ڪونهي ته ڪو اسلام تي مجوسي تهذيب جو ٻاهريون تهه ڪڏهن به نه چڙهيو آهي. بلڪ اصل ڳالهه اها آهي ۽ جنهن مون هن وقت تائين ڪوشش ڪئي آهي ته اسلام جي مُنهن تان مجوسي تهذيب جي انهن پردن کي هٽائڻو آهي جيڪي سندس اصل چهري کي لڪائي ڇڏين ٿا، ۽ جنهن ڪري اسپينگلر جهڙن ماڻهن کي غلط فهمي ٿي آهي. بهرحال هڪ ته اسپينگلر وقت جي اصليت جي باري ۾ اسلامي طرز فڪر کي بنهه ڪونه سمجهيو ۽ ٻيو ته اسلام جي مذهبي مشاهدي ۾ خوديءَ کي جنهن آزاد ۽ خودمختار مرڪز جي حيثيت سان تسليم ڪيو ويو آهي، ان ڳالهه کان پڻ هو قطعي طور ناواقف نظر اچي ٿو. لهٰذا ائين ٿو محسوس ٿئي ته وقت جي ابتدا ۽ انتها بابت اسپينگلر اسلامي فڪر ۽ مشاهدي جي تاريخ مان ڪو سبق حاصل ڪونه ڪيو آهي، بلڪ ان جي بجاءِ هو پنهنجا بيهودا نظريا گهڙي ٿو ۽

انهن جي آڌار تي راھ قائم ڪري ٿو. ذرا سوچيو تہ اسپينگلر جهڙو پڙهيل ڳڙهيل ماڻهو اسلام ۾ تقدير پرستيءَ جي ثبوت خاطر هنن عام مشرقي مقولن کي پيش ڪري ٿو: مثلاً وقت جي وڪ يا ”هر شيءِ جو وقت مقرر آهي.“ هتي انهيءَ موضوع تي وڌيڪ روشني وجهڻ جي ضرورت ڪونهي تہ اسلام ۾ وقت جو تصور ڪيئن شروع ٿيو ۽ سندس نشوونما ڪهڙيءَ ريت ٿي آهي؟ ازانسواءِ انهيءَ موضوع تي بہ وڌيڪ ڳالهائڻ جي ضرورت ناهي تہ انساني خودي هڪ آزاد ۽ بااختيار قوت آهي، دراصل انهن موضوعن تي آءٌ هنن کان اڳ ڪافي بحث ڪري چڪو آهيان. البت هتي ايترو عرض ڪرڻ ضروري ٿو سمجهان تہ اسلام ۽ اسلامي تهذيب جي باري ۾ اسپينگلر جن خيالات جو اظهار ڪيو آهي، انهن جي تحقيق ۽ تنقيد لاءِ هڪ الڳ ڪتاب لکڻ جي ضرورت آهي. باقي هتي آءٌ ان سلسلي ۾ صرف هڪڙي ئي اهم ڳالهہ جو اضافو ڪرڻ مناسب سمجهان ٿو.

اسپينگلر پنهنجي خيالات جو اظهار ڪندي چوي ٿو: تعليمات نبوي جو لُبِ لباب دراصل مجوسي آهي. جو جو هو بہ چوي ٿو تہ خدا هڪڙو آهي، پوءِ ان کي يهواه چئو يا اهو رامزدا ڪوٺيو، يا مردوڪ بعل جو نالو ڏيو؛ اهو ئي نيڪي جو اصل آهي، باقي ٻيا سڀ ديوتا ۽ لاچار آهن يا وري محض شر آهن. وري ان عقيدي سان گڏ هڪ ٻيو ويساهہ بہ آهي يعني مسيح جي اچڻ جو آسرو، ۽ جنهن جو اليسعياه ۾ واضح ذڪر موجود آهي تہ خاص ضرورت جي ماتحت ايندڙ صدين دوران سندس ظهور ناگزير آهي. دراصل اها مٿين ڳالهہ مجوسي مذهب جو بنيادي تصور آهي، يعني سندن چوڻ مطابق هن ڪائنات جو آغاز ئي خير و شر جي باهمي آويزش سان ٿيو آهي، جنهن ۾ ڪجهہ عرصي لاءِ جيتوڻيڪ شر غالب اچي ٿو، پر آخرڪار قيامت جي ڏينهن فتح خير جي ٿيندي!

هاڻي اسان جو چوڻ صرف ايترو آهي ته جيڪڏهن اسپينگلر سمجهي ٿو ته، مٿين ڳالهه جو اطلاق اسلام سان به ٿي سگهي ٿو ته اها سندس وڏي ڀُل آهي. هتي هيءَ ڳالهه ياد رکڻ جوڳي آهي ته مجوسي بهرحال باطل خدائن جي وجود جا قائل رهيا آهن، البت هو سندن عبادت کان انڪاري هئا، ليڪن اسلام باطل خدائن جي وجود کي منڍ کان ئي تسليم نٿو ڪري. اهو ئي سبب آهي جو اسپينگلر ختم نبوت جي اصل اهميت کي پڻ سمجهي نه سگهيو آهي. ان ڳالهه ۾ ڪو شڪ ڪونهي ته مستقل اميد ۽ آسرو مجوسي تهذيب جو هڪ اهم عنصر آهي ۽ اهو ئي سبب آهي جو هو زردشت جي اڻ ڄاول پٽن جي ظهور جو اڃان سوڌو انتظار ڪندا اچن، يوم ان جو نالو مسيح هجي يا انجيل جي چوٿين حصي ۾ ڄاڻايل ”فارقليط“. ليڪن هتي آءٌ اسلام جي طالبعلم جو ڌيان وري به ان طرف ڇڪائيندس جنهن ڏي آءٌ هن کان اڳ به اشارو ڪري آيو آهيان يعني ختم نبوت جو عقيدو، ۽ آءٌ ڪيس اهو چوندس ته هو انهيءَ عقيدي جي تهذيبي مفهوم کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪري. بلڪ منهنجو خيال آهي ته ختم نبوت جو عقيدو مجوسي تهذيب طرفان ڦهلايل انهيءَ بيماري جو نفسياتي علاج پڻ آهي، جو ته هونئن تاريخ جي باري ۾ انتهائي غلط نظريو قائم ٿي پوي ٿو. دراصل ابن خلدون پنهنجي نظريي سبب تاريخ جي حقيقي روح کي چڱيءَ طرح پروڙيو هو ۽ اهو ئي سبب آهي جو هن ڪنهن به اهڙي آمد واري نظريي جا چوڏا لاٿا آهن. ٻين لفظن ۾ ائين ڪٿي چئجي ته هو اسلامي دنيا اندر مجوسي تهذيب جي زير اثر اهڙي تصور جي وري اڀرڻ کان چڱيءَ طرح واقف هو، لهٰذا اهڙي عقيدي جي نفسياتي اثرات کي پيش نظر رکندي، هن اها راءِ قائم ڪئي هئي ته اسلام ۾ ان جي ڪا گنجائش ڪونهي.

—*—

اسلام ۾ حرڪت جو اصول

اسلام هڪ اهڙي ثقافتي تحريڪ جو نالو آهي جنهن هن ڪائنات بابت پراڻي غير متحرڪ نظريي کي مڪمل طور رد ڪري، ان جي جاءِ تي هڪ متحرڪ نظريو پيش ڪيو آهي. ازانسواءِ جيستائين جذبات جي آڌار تي هڪ نظام اتحاد جي تشڪيل جو سوال آهي ته ان صورت ۾ پڻ اسلام، فرد جي انفرادي حيثيت کي اهميت ڏئي ٿو، ۽ رت جي رشتن کي انساني اتحاد جي بنياد بڻجڻ کان انڪار ڪري ٿو. ڇو ته رت جي رشتن جو لازمي مطلب ڌرتيءَ سان ڳانڍاپو آهي. هونئن به انساني اتحاد لاءِ خالص نفسياتي بنيادن جي کوجنا تڏهن ممڪن آهي، جڏهن اها ساڃهه پيدا ٿئي ته انساني زندگيءَ جي اصليت روحاني نوعيت جي آهي. دراصل اهو احساس اهڙين نئين وفادارين کي جنم ڏئي ٿو جن کي زنده رکڻ لاءِ ڪنهن رسم و رواج جي ضرورت باقي نه ٿي رهي. بلڪ انهيءَ احساس ڪانسواءِ انسان لاءِ اهو ممڪن ٿي پوي ٿو ته ڌرتيءَ جي بندڻن کان پاڻ کي آجو محسوس ڪري. جاتي جيستائين عيسائيت جو تعلق آهي ته اها شروعات ۾ ئي هڪ ڪليسائي نظام يعني رهبانيت جي شڪل ۾ ظاهر ٿي هئي. اهو ئي سبب آهي جو جيتوڻيڪ ڪانسٽنٽائين (Constantine) ان کي هڪ اهڙي نظامِ اتحاد طور هلائڻ جي ڀرپور ڪوشش ڪئي، مگر عيسائيت اهڙي نظام طور ڪم ڪرڻ ۾ ناڪام وئي، جنهن ڳالهه شهنشاهه جوليئن (Julian) کي مجبور ڪيو ته هو روم جي قديم ديوتائن ڏانهن رجوع ڪري ۽ سندن تائيد ۾ نئين قسم جي فلسفيانه تاويلات جو سهارو تلاش

ڪري. بهرحال، جڏهن انساني تاريخ ۾ اسلام جو ظهور ٿئي ٿو ته هڪ جديد تاريخدان ان وقت مهذب دنيا جو نقشو هن ريت چٽي ٿو:

”ان وقت ائين ٿي ڏسڻ ۾ آيو ته آها عظيم تهذيب جنهن جي تعمير ۾ چار هزار سال صرف ٿيا هئا، تباهيءَ جي ڪناري تي اچي پهتي هئي. ائين ٿي لڳو ته ماڻهو وري انهيءَ جهالت واري حالت کي پهچڻ وارو هو، جتي هڪ قبيلو ٻئي قبيلي جو دشمن ۽ هڪ طبقو ٻئي طبقي جو مخالف هو، جتي قانون ۽ انتظام اڻ چاتل هئا. ازانسواءِ قديم قبائلي حد بنديون ۽ رواج پنهنجو سمورو زور وڃائي چڪا هئا. اهڙيءَ طرح شهنشاهيت جا پراڻا طريقا پڻ ناقابلِ استعمال ٿي پيا هئا. عيسائيت جون پيدا ڪيل نيون حد بنديون اتحاد ۽ تنظيم بدران نفاق ۽ انتشار جو ڪم ڪري رهيون هيون. ائين ڪٿي پئجي ته اهو خوف ۽ ڏهڪاءُ جو سمو هو. تهذيب جو اهو عظيم الشان درخت جنهن جو ڇانورو ذري گهٽ سڄي دنيا تي ڦهليل هو، ۽ جنهن جون ٽاريون ادب و فن ۽ سائنس جي سونهري ميون سان جهنجهيل هيون، هينئر پنهنجي ڄمار پوري ڪري چڪو هو. سندس ٿُڙ منجهان محبت ۽ مناس جي رَس پيدا ڪرڻ واري سگهه ختم ٿي چڪي هئي. نه صرف ايترو بلڪ جنگ و جدل جي طوفانن سندس پاڙون کوکليون ڪري ڇڏيون هيون. مطلب ته هينئر اهو درخت صرف پراڻين رسمن ۽ رواجن جي رسين جي آڌار تي بيٺل هو، جيڪي ڪنهن به وقت ڇڄي ٿي سگهيون. تنهنڪري

> سوال پيدا ٿئو ٿئي ته ڇا ان وقت اهڙي ڪا تهذيب موجود هئي، جيڪا محض جذبات جي بنياد تي بني نوع انسان کي هڪ دفعو وري متحد ڪري سگهي ۽ تهذيب جي وجود کي برقرار رکي سگهي! هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته آها تهذيب لازمي طور هڪ نئين قسم جي تهذيب هئڻ گهربي هئي، ڇو ته قديم قاعدن ۽ پراڻين رسمن جو خاتمو اچي چڪو هو. البت ساڳئي قسم جي نئين رسمن ۽ رواجن کي پيدا ڪرڻ لاءِ صديون گهربل هيون!"

اڳتي هلي ساڳيو مصنف اها راءِ قائم ڪري ٿو ته ان وقت دراصل دنيا کي هڪ اهڙي نئين ڪلچر جي ضرورت هئي، جيڪو اڳئين تخت و تاج واري ڪلچر جي جڳهه وٺي سگهي، ۽ جيڪو انهيءَ اتحاد واري نظام جي جاءِ والاري سگهي جنهن جو بنياد رت جي رشتن تي رکيل هيو. آخر ۾ مصنف ان ڳالهه تي تعجب جو اظهار ڪري ٿو ته جڏهن اهڙي ڪلچر جي سخت ضرورت محسوس ٿي رهي هئي، تڏهن اهڙو ڪلچر عربستان جي سرزمين تان جنم وٺي رهيو هيو. بهرحال ان ۾ تعجب جي ڪا ڳالهه ڪونهي. دراصل هن دنيا جي زندگي ئي ڪجهه اهڙي قسم جي آهي جو اها وجداني طور پنهنجي ضرورتن کي محسوس ڪري ٿي ۽ اهڙن نازڪ موقعن تي پنهنجو رُخ پاڻ متعين ڪري ٿي، ۽ اِهائي آها ڳالهه آهي جنهن کي مذهبي اصطلاح ۾ پيغمبرانه الهام يا "نبوت" ڪوٺجي ٿو. وري اها به محض هڪ قدرتي ڳالهه آهي ته اسلام جو پرتوؤ اهڙن سادن ماڻهن تي پوڻ گهربو هو، جن جي ذهن تي ڪنهن به قديم ڪلچر جو ڪٽ چڙهيل نه هجي، ۽ جيڪي جاگرافيائي لحاظ کان هڪ اهڙي سرزمين تي آباد هجن جتي دنيا جا ٽي کنڊ

اڇي پاڻ ۾ مان ٿا. جيستائين ان نئين ڪلچر جو تعلق آهي ته اهو ڪلچر عالمگير اتحاد جو بنياد توحيد جي اصول تي قائم ڪرڻ گهري ٿو. ان ڪري اسلام جو سياسي پهلو هڪ اهڙو عملي ذريعو آهي، جيڪو توحيد جي اصول کي انسانذات جي عقلي ۽ جذباتي زندگيءَ ۾ هڪ زنده حقيقت بڻائي ٿو. اهو اصول ڪنهن تخت و تاج سان وفاداريءَ جو سبق نه ٿو ڏئي، بلڪ اهو اصول هڪ خدا جي اطاعت ۽ وفاداريءَ جي تقاضا ڪري ٿو، پر جئن ته خدا جي ذات اسانجي زندگيءَ جو آخري روحاني سرچشمو آهي، ان ڪري خدا سان وفاداريءَ جو اڻ سڌي طرح مطلب اهو ٿيندو ته انسان پنهنجي آدرشي فطرت سان وفادار آهي. اسلام جي چوڻ مطابق زندگيءَ جو اهو روحاني سرچشمو جيتوڻيڪ ازلي ۽ ابدي آهي، مگر پنهنجي ذات جي جلوه نمائي هميشه تغير ۽ تبدّل وسيلي ڪري ٿو. لهاذا اهو معاشرو جنهن جو بنياد مطلق حقيقت جي اهڙي تصور تي رکيل هجي، اهو ئي ثبات ۽ تغير جهڙين خصوصيتن کي پنهنجي زندگيءَ ۾ سمائي سگهي ٿو. ازانسواءِ ان قسم جي معاشري لاءِ لازمي آهي ته ونس اهڙي قسم جا دائمي اصول هجن، جيڪي سندس اجتماعي زندگيءَ کي سنواري سگهن، ڇو ته اها دائميت ئي آهي جيڪا اسان کي هن هميشه جي تغير واري دنيا ۾ قدم ڄمائڻ جي لائق بنائي ٿي. مگر دائمي اصولن جو اهو مقصد سمجهڻ نه گهرجي ته منجهن ڪنهن به قسم جي تبديليءَ جو امڪان ڪونهي، ڇو ته قرآن شريف جي چوڻ مطابق تبديلي خدا جي وڏين نشانين منجهان هڪ آهي، ۽ جيڪڏهن ان ڳالهه جو خاص خيال نه رکيو ويو ته پوءِ ان جو نتيجو اهو نڪرندو، جو اهي شيون جيڪي هوئڻ پنهنجي فطرت جي لحاظ کان متحرڪ آهن، تن کي اسين غير متحرڪ سمجهڻ لڳنداسون. هاڻي جيستائين سياسي ۽ سماجي سائنس جي ميدان ۾ يورپ جي ناڪاميءَ جو تعلق آهي ته ان جو ڪارڻ پهرين ڳالهه آهي. مگر جيستائين

گذريل پنج سؤ سالن دوران اسلام تي ڇانيل جمود جو تعلق آهي ته ان جو سبب پوئين ڳالهه آهي. لهٰذا اهڙيءَ صورت ۾ سوال پيدا ٿو ٿئي ته آخرڪار اسلام جو اهو ڪهڙو اصول آهي جيڪو سندس حرڪت ۽ تغير کي برقرار رکي سگهي ٿو. ان جو جواب آهي "اجتهاد."

اجتهاد لفظ جي لغوي معنيٰ آهي ڪوشش ڪرڻ. اسلامي قانون جي اصطلاح ۾ ان جو مطلب اهڙي ڪوشش آهي جيڪا ان لحاظ کان ڪئي وڃي ته جئن ڪنهن قانوني سوال بابت آزادانه راءِ قائم ڪري سگهجي. منهنجي خيال مطابق مٿين ڳالهه جو بنياد قرآن پاڪ جي هيءَ مشهور آيت آهي ـ والذين جاهدو فينا لنهدينهم سُبلنا ـ يعني "جيڪي ڪوشش ڪن ٿا، انهن کي اسين ڏ ڳيءَ ڏيکاريون ٿا." هن ڳالهه جي وڌيڪ وضاحت نبي ڪريم صلعم جي ان حديث منجهان ملي ٿي، جنهن ۾ حضرت معاذ کي يمن جي حاڪم مقرر ڪرڻ جو ذڪر مليو ٿو. روايت آهي ته ان وقت آنحضرت صلعم جن معاذ کان پڇيو ته "اي معاذ، تون پاڻ وٽ پيش ٿيندڙ معاملا ڪيئن نبيريندين؟!" هن وراڻيو، "خدا جي ڪتاب مطابق." پر جيڪڏهن خدا جي ڪتاب منجهان توکي اهڙي رهنمائي نه ملي ته پوءِ؟ چيائين: "سنت رسول مطابق." پلا، جيڪڏهن اتان به توکي ڪا هدايت نه ملي. جواب ڏنائين، "پوءِ مان پنهنجي راءِ قائم ڪرڻ جي ڪوشش ڪندس!" بهرحال جن ماڻهن اسلامي تاريخ جو مطالعو ڪيو آهي، اهي ان ڳالهه کان چڱيءَ پر واقف آهن ته اسلام جي ڦهلاءَ سان گڏ، هڪ مڪمل قانوني نظام جي به از حد ضرورت محسوس ٿيڻ لڳي هئي. اهوئي سبب آهي جو شروعاتي دور جي فقيهن، پوءِ انهن جو تعلق عرب سان هجي يا عجم سان، هن سلسلي ۾ اڻ ٿڪ محنت ۽ جاکوڙ ڪئي آهي، ۽ اهو سندن قانوني فڪر جو سرمايو هيو، جنهن منجهان بالآخر مختلف فقهي

مذاهب وجود ۾ آيا. قانون جا انهي مڪتبِ فڪر اجتهاد جي ٽن درجن جا قائل آهن. (١) قانون سازيءَ جو مڪمل اختيار، جيڪو عملي طور صرف هر مڪتبِ فڪر جي بانيءَ تائين محدود آهي. (٢) قانون سازيءَ جو محدود اختيار، جيڪو ڪنهن خاص فقهي مذهب جي حدن اندر استعمال ڪري سگهجي ٿو. (٣) قانون سازيءَ جو مخصوص اختيار، جنهن جو مطلب آهي ته اهڙين حالتن ۾ قانون جو تعين ڪرڻ، جڏهن ان مذهب جي بانيءَ ڪنهن مسئلي کي بنا ڪنهن فيصلي جي ڇڏي ڏنو هجي. هن ليڪچر ۾ منهنجو موضوع رڳو پهرئين درجي جو اجتهاد آهي يعني قانون سازيءَ جو مڪمل اختيار. جيتوڻيڪ ان قسم جي اجتهاد جو وجود به صرف اهلِ سنت وارا تسليم ڪن ٿا، مگر عملي طور جڏهن فقهي مذاهب قائم ٿيا آهن، ته هنن به ان قسم جي اجتهاد جو دروازو بند ڪري ڇڏيو آهي، ڇاڪاڻ ته هن سلسلي ۾ هو جيڪي شرط لازمي سمجهن ٿا، انهن جو ڪنهن هڪ فرد ۾ ڪٺو ٿيڻ محال آهي. بهرحال اسان کي تعجب ان ڪري آهي ته رجحان هڪ اهڙي قانوني نظام ۾ جنم ورتي ٿو جنهن جو بنياد قرآني تعليمات تي رکيو ويو هجي، حالانڪ قرآن زندگيءَ بابت بنيادي طور هڪ متحرڪ نظريو پيش ڪري ٿو. لهذا اصل موضوع ڏانهن وڌڻ کان اڳ آءٌ انهن اسبابن جي آڳاٽار ضروري ٿو سمجهان، جيڪي ان رجحان لاءِ ذميوار آهن، ۽ جن جي ڪري اسلامي قانون عملي طور غير متحرڪ بڻجي چڪو آهي. هن سلسلي ۾ ڪن مغربي ليکڪن جي راءِ آهي ته اسلام تي ڇانيل جمود ترڪن جي اثرات سبب آهي. مگر هيءَ تمام مٿاڇري راءِ آهي ڇو ته اسلامي قانون جا اهي مڪتبِ فڪر يعني لفظن ۾ فقهي مذاهب، ترڪن جي اثر انداز ٿيڻ کان گهڻو وقت اڳ پوريءَ طرح قائم ٿي چڪا هئا. منهنجي پنهنجي سوچ مطابق ان جا هيٺيان سبب آهن:

١ــ اسين سڀ ان عقلي تحريڪ کان واقف آهيون جيڪا عباسين جي ابتدائي دور حڪومت ۾ اسلامي الٰهيات اندر منظرِ عام تي اچي چڪي هئي ۽ جنهن جي ڪري سخت اختلافي مسئلا پڻ نمودار ٿي رهيا هئا. هن سلسلي ۾ سڀ کان اهم اختلافي مسئلو قرآن شريف جي مخلوق يا غير مخلوق هجڻ وارو سوال آهي جو ته اهو ئي مسئلو هو. جنهن، ان وقت جي عالمن کي ٻن واضح گروهن ۾ تقسيم ڪري ڇڏيو هيو. هڪ طرف قدامت پرست عالمن جو چوڻ هو ته قرآن غير مخلوق يعني ازلي ۽ ابدي آهي، ٻئي طرف عقليت پرست عالم ان ڳالهه جو انڪار ڪري رهيا هئا. هنن جو چوڻ هو ته اهو عقيدو دراصل عيسائيت جي ان تصور سان ملندڙ جُلندڙ آهي جنهن مطابق عيسائي هن دنيا کي قديم خيال ڪن ٿا. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته عيسائي ڪلام (Logos) کي ٻڻ ازلي ۽ ابدي تصور ڪن ٿا. بهرحال قدامت پرست عالم، جن جي عباسين اڳتي هلي ان ڪري حمايت شروع ڪري ڏني، ڇاڪاڻ ته هو عقليت پرستيءَ ۾ مضمر سياسي نتيجن کان خائف هيا: تن جو چوڻ هيو ته عقليت پرست قرآن شريف جي ابديت کي ٺڪرائي، پوري مسلم معاشري جون پاڙون اکوڙي رهيا آهن. هن سلسلي ۾ نظام جو مثال اسان جي اڏو آهي، جنهن عملي طور حديثن جو انڪار ڪيو ۽ واڌائي چيو ته ابو هريره رضه پروسي جو ڳو راوي ناهي. مطلب ته غلط فهميءَ جو هڪڙو ڪارڻ عقليت پرستيءَ جي اصلي مقاصد کان عدم واقفيت هئي، ۽ ٻيو ته ان ۾ عقليت پرستن جي بي لغام سوچ جو وڏو هٿ هيو. لهٰذا قدامت پرست عالم عقلي تحريڪ کي تباهي ۽ انتشار جو باعث سمجهڻ لڳا هئا، ۽ ان کي اسلام جي سماجي استحڪام لاءِ وڏي ۾ وڏو خطرو قرار ڏئي چڪا هئا. ظاهر آهي ته اهڙيءَ صورت ۾ هنن جو بنيادي مقصد اسلام جي سماجي استحڪام کي برقرار رکڻ هيو، ۽ انهيءَ لاءِ هنن وٽ سواءِ ان جي ٻيو ڪو چارو

نه هيو ته هو قانونِ شريعت کي اتحاد پيدا ڪندڙ قوت جي حيثيت ۾ استعمال ڪن، ۽ قانوني نظام جي جوڙجڪ کي ممڪن حد تائين سخت بڻائين.

٢- اسلامي قانون تي ڇانيل جمود جو ٻيو وڏو سبب راهبانه تصوف هو، جنهن جي پوري نشو و نما گهڻو ڪري غير اسلامي اثرات تحت ٿي هئي، ۽ جيڪو هڪ لحاظ کان صرف غور و فڪر تائين محدود هيو. جيڪڏهن خالص مذهبي لحاظ کان ڏٺو وڃي ته اهو تصوف، ابتدائي دور جي فقيهن ۽ سندن ڪج بحثين خلاف هڪ قسم جي بغاوت هئي، هتي سفيان ثوريءَ جو مثال بلڪل ٺهڪي اچي ٿو. هو پنهنجي وقت جو انتهائي بهترين قانوني دماغ هيو، ايتريقدر جو هو پنهنجي هڪ عليحده مڪتبِ قانون جو بنياد وجهڻ تي هيو؛ مگر هڪ ته هو پاڻ روحانيت ڏانهن مائل هيو ۽ ٻيو ته ان ڳالهه ۾ سندس همعصر فقيهن جي خشڪ قانوني بحثن کي وڏو دخل هيو، جو آخرڪار هو راهبانه تصوف ڏانهن ڇڪجي ويو. هونئن به فڪري لحاظ کان تصوف هڪ قسم جي آزادانه سوچ آهي ۽ جيتوڻيڪ بعد جي پيداوار آهي مگر عقليت پرستيءَ سان گهاٽو سٻنڌ اٿس. وري جنهن نموني ۾ تصوف، ظاهر ۽ باطن تي زور ڏنو، تنهن ظاهر سان تعلق رکندڙ سڀني پهلوئن کي اسان جي نظرن کان اوجهل ڪري ڇڏيو، ۽ ڏيکاري ٿو ته تصوف، حقيقت جي ظاهري پهلوءَ کي ڪهڙيءَ ريت يڪسر نظر انداز ڪيو آهي.

اهڙيءَ طرح اڳتي هلي جڏهن تصوف ۾ هڪ ٻي دنيا جو تصور زياده عام ٿيڻ لڳو ته ان جي ڪري وري اسلام جو اهم ترين سماجڪ سياسي پهلو، اسان جي نظرن کان غائب ٿيڻ لڳو. ان کانسواءِ تصوف غور و فڪر جو اڻ-ميو ميدان مهيا ڪري اسلام جي بهترين دماغن کي نه صرف پاڻ ڏانهن ڇڪيو

بلڪ آخرڪار ڪين پاڻ ۾ جذب ڪري ڇڏيو. ان صورتحال جو فوري نتيجو اهو نڪتو جو اسلامي رياست اهڙن ماڻهن جي ور چڙهي وئي جيڪي اعليٰ ذهانت کان محروم هئا. لهٰذا مسلمانن جو اهو سوادِ اعظم جيڪو سوچ ويچار کان قطعي عاري هيو، ۽ جن جي رهنمائي لاءِ ڪا اعليٰ پائي جي شخصيت موجود ڪونه هئي؛ انهن پنهنجو تحفظ انهيءَ ڳالهه ۾ ڄاتو ته فقهي مذهبن جي انڌي تقليد ڪندا رهن.

٣- ها، پر انهن سڀني ڳالهين کان مٿي، تيرهين صديءَ جي وچ ڌاري مسلمانن جي فڪري زندگيءَ جي مرڪز، بغداد جي تباهي آهي. درحقيقت اهو هڪ ڪاپاري ڌڪ هيو، ۽ ان وقت جي جن تاريخدانن تاتارين جي انهيءَ حملي جو ذڪر ڪيو آهي، تن دراصل ڏهڪل لفظن ۾ اسلام جي مستقبل بابت مايوسيءَ جو اظهار ڪيو آهي. لهٰذا سياسي خستہ حاليءَ جي اهڙي دور ۾ جڏهن مزيد تباهيءَ جو انديشو هو، اها طبعي ڳالهه هئي ته قدامت پرست عالم پنهنجون سڀ ڪوششون ان ڳس ۾ صرف ڪن، ته آخر کهڙيءَ ريت مسلمان قوم اندر باقي رهيل ڪُهيل اتحاد کي برقرار رکي سگهجي ٿو. اهو ئي سبب آهي جو هنن، شروعاتي فقيهن جي قانوني تشريحات کي جئين جو تئين برقرار رکيو ۽ ان ۾ ڪنهن به قسم جو نئون اضافو نہ ڪيو. معلوم ٿو ٿئي تہ اسلام جي اجتماعي هيئت جو سوال هر وقت هنن جي اڳيان کڙو ڪنيو بيٺو هيو، ۽ ان ۾ ڪو شڪ ناهي تہ سندن اهو خيال ڪنهن حد تائين صحيح هيو. ڇو تہ اها حقيقت آهي تہ تنظيم يا نظم و ربط ذريعي گهٽي حد تائين انتشار ڦهلائيندڙ قوتن جو سدّباب ڪري سگهجي ٿو. البت اها ڳالهه هنن ۾ محسوس ڪونہ ڪئي ۽ نہ وري اسانجي موجوده دور جا علماءَ ئي ان ڳالهہ کي محسوس ڪن ٿا، تہ ڪو قوم جي تقدير يا هستيءَ جو دارومدار هرو ڀرو تنظيم تي

ناهي، بلڪ ان جو دارومدار فرد جي ذاتي اهليت ۽ صلاحيت تي پڻ آهي. هوئن به حد کان وڌيڪ منظم سماج ۾ فرد پنهنجي وجود تان هٿ ڌوئي ويهي ٿو، ۽ جيتوڻيڪ اهڙي معاشري ۾ هو اجتماعي فڪر جي دولت سان مالامال ٿئي ٿو، مگر پنهنجو حقيقي روح گنوائي ويهي ٿو. مطلب ته قومي زوال ۽ انحطاط جو اهو علاج قطعاً ڪونهي ته ماضيءَ جي اجائي پرستش ڪئي وڃي ۽ ان کي هڪ رادو طور جيارڻ جي ڪوشش ڪئي وڃي. جديد دور جي هڪ اهل قلم ڪيڏو نه سٺو چيو آهي:

"تاريخ جو اهو فيصلو آهي ته اهي فرسوده نظريات جن کي ڪا قوم پاڻ فرسوده سمجهي ڇڏي ڏئي ٿي، وري انهيءَ قوم ۾ ڪڏهن به پروان چڙهي نه سگهندا آهن." ان ڪري ڪنهن به قوم ۾ تباهيءَ جي اثرات کي روڪڻ جو مؤثر ذريعو، اهڙن ماڻهن جي پرورش آهي جيڪي پنهنجي اندر جي اونهاين کان آگاه هجن. ڇو ته اهي ئي ماڻهو زندگيءَ جي گهراين کان باخبر هوندا آهن ۽ اهي ئي ماڻهو اهڙا نوان آدرش پيش ڪري سگهندا آهن، جن مان پتو پوندو آهي ته اسانجو هي ماحول سراسر ناقابل تغير ناهي، بلڪ منجهس سڌاري ۽ واڌاري جي ڪافي گنجائش موجود آهي. بهرحال تيرهين صديءَ ۽ ان کانپوءِ جي فقيهن ۾ ضرورت کان زياده تنظيم ڏانهن لاڙو ۽ ماضيءَ جي اجائي محتاجي اهڙيون ڳالهيون هيون جيڪي اسلامي روح جي بلڪل منافي هيون، ۽ اڳتي هلي جنهن جو نتيجو ابن تيميه طرفان پرزور رد عمل جي صورت ۾ ظاهر ٿيو. ابن تيميه اسلام جو هڪ وڏو مبلغ ۽ اورچ مصنف ٿي گذريو آهي. هو بغداد جي تباهيءَ کان پنج سال پوءِ يعني ١٢٦٣ع ۾ پيدا ٿيو هو.

جيتوڻيڪ ابن تيميه جي تعليم و تربيت حنبلي ماحول ۾ ٿي هئي مگر هن پنهنجي لاءِ اجتهاد جي دعويٰ ڪئي ۽ اهڙيءَ طرح گويا هن اڳين فقهي مذهبن جي قطعيت خلاف بغاوت جو

آغاز ڪيو. هن سلسلي ۾ هن اسلامي قانون جي بنيادي اصولن ڏانهن رجوع ڪيو ته جيئن هو پاڻ ان ڪم کي وري نئين سر شروع ڪري سگهي. مطلب ته ظاهري مذهب جي باني ابن حزم وانگر هن به حنفي فقه جي ٻن بنيادي اصولن يعني قياس ۽ اجماع کي رد ڪري ڇڏيو. هن جو خيال هو ته اجماع توهم پرستيءَ جو بنياد آهي، ۽ ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته جڏهن ان وقت جي اخلاقي تنزل ۽ ذهني پسماندگيءَ جو جائزو وٺجي ٿو، ته سندس اها راءِ صحيح معلوم ٿئي ٿي. سورهين صديءَ ۾ وري سيوطيءَ اجتهاد جي ساڳي دعويٰ ڪئي، بلڪ هو ٻه چار وکون اڳتي وڌي ويو ۽ چيائين ته هر صدي جي شروعات ۾ هڪ مجدد جو اچڻ ضروري آهي.

بهرحال ابن تيميه جي تعليمات جو پيش خيمو اها تحريڪ آهي، جيڪا ارڙهين صديءَ ڌاري نجد جي وارياسي سرزمين تان ڪَرَ موڙي اٿي، ۽ جنهن ۾ تمام گهڻيون صلاحيتون پوشيده هيون، اهو نجد جنهن کي ميڪڊونالڊ، خسته حال اسلامي دنيا جو وڏ ۾ وڏ محفوظ ۽ صاف علائقو تصور ڪيو آهي. دراصل اها تحريڪ جديد دور جي مسلمانن ۾ زندگيءَ جي پهرين ڌڙڪن آهي. ڇو ته ان ڪانپوءِ ايشيا توڙي آفريڪا ۾ وڏي پيماني تي جيڪي به تحريڪون اڀريون آهن، اهي تقريباً سڀ، سڌي يا اڻ سڌيءَ طرح ان تحريڪ جو نتيجو آهن. مثال طور سنوسي تحريڪ، پين اسلامڪ تحريڪ ۽ ان ڪانسواءِ بابي تحريڪ، جيڪا درحقيقت عرب احتجاجيت (Protestanism) جو ڄڻ ته ايراني عڪس هئي. محمد ابن عبدالوهاب، جنهن ١٧٠٠ع ۾ جنم ورتو، دراصل هڪ عظيم ۽ خالص مذهبي مصلح هو. هن مديني منوره ۾ تعليم حاصل ڪئي هئي ۽ ايران وغيره جو سفر ڪيو هئائين. اهو سندس بيچين روح جو ڪمال هو جو هو اڳتي هلي پوري اسلامي دنيا ۾ هڪ نئين جوت جڳائڻ ۾ ڪامياب ويو. هڪ لحاظ کان هو امام غزاليءَ جي شاگرد محمد ابن تومرت

سان مشابهت رکي ٿو. ڇاڪاڻ ته ابن تومرت بربر پڻ هڪ خالص ديني مصلح هو، ۽ جو مسلم اسپين ۾ ان وقت ظاهر ٿيو جڏهن اسپين تباهيءَ طرف وڃي رهي هئي، مگر اهڙي دور ۾ به هن اسپين جي مسلمانن ۾ نئين روح ڦوڪڻ جي ڪوشش ڪئي. ليڪن جيستائين وهابي تحريڪ جي سياسي مستقبل جو سوال آهي، ته هتي اسان اهو ذڪر ڪرڻ ڪونه ٿا گهرون ته آخر ڪهڙيءَ ريت محمد علي پاشا جي فوجن انجو انت آندو، بلڪ هتي اسان جو مقصد ان تحريڪ جي اصل روح يعني اجتهاد جي آزاديءَ طرف ڌيان ڇڪائڻ آهي. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته داخلي طور هيءَ تحريڪ پڻ قدامت پسند هئي. جيتوڻيڪ هن تحريڪ وارن فقهي مذهبن جي قطعيت جو انڪار ڪيو، ۽ انجي بجاءِ ذاتي راءِ جي حق کي تسليم ڪيو؛ پر ڇاڪاڻ ته وڏن ماضيءَ جو سراسر غير تنقيدي تصور هو، لهٰذا قانوني معاملن ۾ هنن جو سمورو دارومدار صرف حديثن تائين محدود رهجي ويو.

هاڻي جيستائين ترڪيءَ ۾ مذهبي ۽ سياسي فڪر جي نشو و نما جو تعلق آهي، ته اُتي هن سلسلي ۾ تمام گهڻي عرصي کان جديد فلسفيانه خيالات جو عمل دخل نظر اچي ٿو ۽ اهوئي سبب آهي جو سندن اجتهاد جي نظريي ۾ هڪ قسم جي پختگي ۽ وسعت پڻ آئي آهي. هيءَ ڳالهه حليم ثابت جي اسلامي قانون بابت سندس جديد نظريه منجهان پڻ چڱيءَ ريت واضح ٿئي ٿي، جنهن جو بنياد هن جديد عمرانياتي تصورات تي رکيو آهي. جيڪڏهن اسلام جي نشاة ثانيه هڪ حقيقت آهي، ۽ منهنجو ايمان آهي ته اها حقيقت آهي؛ ته پوءِ اسان کي پڻ هڪ ڏينهن ترڪن وانگر، پنهنجي فڪري ميراث جو نئين سر جائزو وٺڻو پوندو. لهٰذا جيڪڏهن اسين اسلامي فڪر ۾ ڪو خاص واڌارو ڪري نه ٿا سگهون، ته پوءِ اسلامي دنيا ۾ وڌندڙ آزاد خياليءَ جي مقابلي ڪرڻ لاءِ، گهٽ ۾ گهٽ، قديم نقطهء نظر مطابق نئي

نئين صحتمند تنقيد جو آغاز ڪرڻ لازمي ڳالهه آهي.

هينئر اچو ته ترڪيءَ جي مذهبي ۽ سياسي فڪر جو ڪجهه جائزو وٺون، ڇو ته انهيءَ منجهان اوڏان تي اهو واضح ٿي ويندو ته هن ملڪ اندر جديد فڪر و عمل جي ميدان ۾ اجتهاد جي قوت کي ڪهڙيءَ ريت استعمال ڪيو ويو آهي. ويجهڙائي جي ڳالهه آهي ته ترڪيءَ ۾ ٻه فڪري محاذ هئا. هڪڙي جي نمائندگي نيشنلسٽ پارٽي ڪري رهي هئي ته ٻئي جي اڳواڻي مذهب سڌار (Religious Reform) پارٽيءَ جي هٿ ۾ هئي. قوم پرست مفڪرن جي نقطهءِ نظر مطابق مذهب جي مقابلي ۾ رياست جو وجود اَتم آهي. گويا هنن جو چوڻ آهي ته مذهب پنهنجي ليکي ڪنهن اهميت جو حامل ناهي. بلڪ ڪنهن به قوم جي زندگيءَ ۾ رياست ئي هڪ اهڙو اهم جُز آهي جيڪو ٻين سڀني جُزن جي ڪردار ۽ عمل جو تعين ڪري ٿو. انڪري هو رياست ۽ مذهب جي باري ۾ پراڻن نظرين کي رد ڪري، مذهب ۽ رياست جي باهمي علحدگيءَ تي زور ڏين ٿا.

جيتوڻيڪ ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته اسلام جي مذهبي- سياسي نظام جي جوڙجڪ ۾ مٿئين نقطهءِ نظر جي ڪجهه گنجائش موجود آهي، پر ذاتي طور مان سمجهان ٿو، اهو فرض ڪرڻ سخت غلطي آهي ته اسلامي نظام ۾ رياست جو تصور زياده اهم آهي يا ٻين سڀني تصورات تي غالب آهي. دراصل اسلام ۾ روحاني ۽ مادي دنيا جي الڳ تفريق آهي ئي ڪونه! ڳالهه صرف ايتري آهي ته ماڻهو ڪٿي ڪهڙو به دنياوي ڪم ڪري، پر ان جو دارومدار اڳي پوءِ سندس ذهني لاڙي تي آهي، ۽ اسلام صرف ان حقيقت کي تسليم ڪري ٿو. هونئن به ڪنهن به قسم جي عمل جو اهو نظر نه ايندڙ ذهني پس منظر ئي آهي جيڪو سندس نوعيت جو تعين ڪري ٿو. اهڙيءَ طرح ڪو عمل محض دنياوي تڏهن آهي، جڏهن اهو عمل هن زندگيءَ جي پويان

ڪارفرما لامحدود ڪثرت کي نظرانداز ڪري ـ سرانجام ڏنو وڃي ٿو. پر جيڪڏهن انهيءَ ڪثرت جو خيال رکيو وڃي، ته اهو ساڳيو عمل روحاني بڻجيو پوي.

مطلب ته اسلام جي چوڻ مطابق حقيقت اها ساڳي هڪڙي آهي، جيڪا هڪ لحاظ کان ڪليسا جي صورت ۾ نظر اچي ٿي ۽ ٻئي لحاظ کان وري رياست جي شڪل ۾. انڪري اهو چوڻ به غلط آهي ته رياست ۽ ڪليسا هڪ شيءِ جا ٻه پاسا آهن. دراصل اسلام خود هڪ اهڙي واحد ۽ ناقابلِ تجزيہ حقيقت آهي، جيڪو اسان کي پنهنجي پنهنجي نقطئہ نظر مطابق سمجهه ۾ اچي ٿو. مگر هيءَ تمام وڏو بحث آهي ۽ ان جي پوري سمجهاڻي شايد اسان کي هڪ وڏي فلسفيانہ بحث ۾ ڦاسائي ڇڏي. هتي صرف ايترو چوڻ ڪافي ٿيندو ته هن پراڻي غلط فهميءَ جو اصل سبب انسان ذات جي وحدت کي نہ سمجهڻ آهي. يعني جڏهن اهو فرض ڪيو ويو ته انسان جو وجود ٻن اهڙين الڳ الڳ حقيقتن جو مجموعو آهي، جيڪي هڪ ٻئي سان ميلاپ رکڻ جي باوجود، هڪ ٻئي جو ضد آهن. بهرحال، سچ اهو آهي ته جيڪڏهن زمان و مڪان جي حوالي سان ڏٺو وڃي ته مادو به چڻ روح ئي آهي ۽ انسان هڪ اهڙي وحدت آهي جنهن جو خارجي عمل ظاهر ڪري ٿو ته هو محض هڪ جسم آهي، ورنہ اصل ۾ هو روح يا ذهن آهي. گويا توحيد جو عملي روح مساوات، آزادي ۽ انساني ايڪتا آهن. هاڻي جيڪڏهن ان لحاظ کان ڏٺو وڃي ته اسلامي رياست دراصل انهن آدرشي اصولن کي زمان و مڪان جي قوتن ۾ تبديل ڪرڻ جي هڪ ڪوشش آهي. ايان به ائين کڻي چئجي ته اها هڪ اهڙي خواهش آهي جنهن جي ذريعي ڪنهن مخصوص انساني معاشري ۾ انهن اصولن کي ڪارفرما ڏسي سگهجي ٿو. اسلامي رياست صرف انهيءَ لحاظ کان هڪ مذهبي حڪومت (*Theocracy*) آهي، باقي ان جو مطلب اهو قطعًا ناهي ته ان جو هلائيندڙ هن ڌرتيءَ تي خدا جو

نمائندو آهي، جيڪو ڪڏهن به غلطي ڪري نه ٿو سگهي، ۽ جنهن کي جڻ وٺي تڻ ڪري سگهي ٿو. ليڪن ستم ظريفي اها آهي ته اسلام جي ناقدين هميشه هن اهم ڳالهه کي نظرانداز ڪيو آهي.

قرآن شريف جي چوڻ مطابق مطلق حقيقت محض روح آهي، ۽ سندس زندگي هڪ اهڙو عمل آهي جنهن جو واسطو هن دنيا سان رهي ٿو. لهذا اهو روح ئي آهي جيڪو پنهنجي لاءِ طبعي، مادي ۽ دنياوي موقعا ڳولهي لهي ٿو. گويا اهو سڀ ڪجهه جيڪي هڪ لحاظ کان صرف دنياوي ۽ مادي نظر اچي ٿو، سو دراصل پاڪ ۽ مقدس آهي. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ جوڳي آهي ته جديد فڪر، اسلام خواه ٻين سڀني مذهبن جي جيڪا وڏي ۾ وڏي خدمت سرانجام ڏني آهي، اها سندس طرفان ماديت ۽ فطرت جي تنقيد آهي. انهيءَ تنقيد اهو واضح ڪري ڇڏيو آهي ته محض مادي کي ڪو وجود ناهي، ٻين لفظن ۾ ائين ڪئي چئجي ته هر مادي شيءِ روحاني اساس جي محتاج آهي.

مطلب ته اپوتر يا ناپاڪ دنيا جو ڪو وجود ڪونهي. البت مادي جي هيءَ ايڏي جهجهائي صرف ان ڪري آهي ته جئن روح پنهنجي ذات جو ادراڪ ڪري سگهي. گويا جيڪي ڪجهه آهي اهو پاڪ ۽ پوتر آهي. نبي ڪريم صلعم جن ان ڳالهه کي نهايت خوبصورت انداز ۾ هن ريت بيان ڪيو آهي ته: "هيءَ سڄي ڌرتي اسان لاءِ مسجد آهي." لهذا اسلامي نقطه نظر مطابق رياست هڪ اهڙي ڪوشش جو نالو آهي جنهن ذريعي انساني معاشري اندر روحانيت جو حصول ممڪن ٿي سگهي. هاڻي ان لحاظ کان ڏٺو وڃي ته هر اها رياست مذهبي رياست آهي جيڪا محض اقتدار ۽ غلبي جي بنياد تي بيٺل ناهي، بلڪ جنهن جو مقصد آدرشي اصولن جو حصول آهي.

دراصل ترڪ قوم پرستن، مذهب ۽ رياست جي جدائيءَ وارو نظريو يورپ جي سياسي فڪر جي تاريخ مان اخذ ڪيو آهي. حالانڪ قديم عيسائيت جو بنياد سياسي ۽ مدني وحدت جي حيثيت ۾ قطعاً ڪونه رکيو ويو هو، بلڪ ان جي ابتدائي هڪ اهڙي رهباني نظام طور ٿي هئي جنهن جي نظر ۾ هيءَ دنيا قطعي طور ناپاڪ هئي. اهو ئي سبب آهي جو مدني معاملات سان عيسائيت جو ڪو به لاڳاپو نه رهيو، ۽ عملي طور هر مسئلي ۾ رومي طور طريقن کي تسليم ڪيو ويو هو. ان صورتحال جو اڳتي هلي اهو نتيجو نڪتو جو جڏهن عيسائيت کي رياست جو مذهب قرار ڏنو ويو ته، رياست ۽ ڪليسا جي ٻن قوتن درميان اڻ ختم ٿيندڙ سرحدي جهيڙو شروع ٿي ويو. مگر هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته اسلام ۾ اهڙي صورتحال ڪڏهن به رونما ٿي نه ٿي سگهي، ڇو ته اسلام منڍ کان وٺي هڪ مدني سماج آهي. ان کانسواءِ قرآن شريف چند اهڙا سادا قانوني اصول فراهم ڪري ڇڏيا آهن، جن ۾ رومي ماڻهن جي "دوازده الواح" (Twelve Tables) وانگر، تشريح ۽ تعبير جا وسيع امڪان موجود آهن ۽ هيءَ ڳالهه تجربن منجهان چڱيءَ طرح ثابت ٿي چڪي آهي. ان ڪري رياست بابت ترڪ قوم پرستن جو نظريو غلط ۽ گمراهه ڪُن آهي، ڇو ته ان جو بنياد دُوئي تي آهي، جنهن جي اسلام ۾ ڪا گنجائش ڪانهي.

ٻئي طرف مذهب سڌار پارٽي (Religious Reforms Party) جنهن جي اڳواڻي سعيد حليم پاشا ڪري رهيو آهي؛ انهن وري هن بنيادي حقيقت تي زور ڏنو آهي ته اسلام دراصل عينيت ۽ اثباتيت ۾ توازن قائم ڪري ٿو. اهڙيءَ طرح هنن جي چوڻ مطابق جيئن ته اسلام مساوات، حريت ۽ انساني ايڪتا جهڙين ازلي سچاين کي هڪ وحدت ۾ سموئي ٿو، تنهن ڪري سندس ڪا جنم ڀومي ڪونه آهي. هنن جو اهو پڻ چوڻ آهي ته

جهڙيءَ طرح انگريزي رياضيات، جرمن فلڪيات ۽ فرينچ ڪيميا جو وجود ڪونهي، ساڳيءَ طرح ترڪي، عربي، ايراني ۽ هندوستاني اسلام جو وجود ڪونهي. مگر جهڙيءَ طرح سائنس جي عالمگير حقيقتن جي باوجود، مختلف قومن اندر سائنس جي نشوونما هڪ خاص مقامي رنگ اختيار ڪري ٿي؛ بلڪل ساڳيءَ طرح اسلام جن عالمگير صداقتن جو پرچار ڪري ٿو، انهن مان پڻ مختلف قومي، اخلاقي ۽ سماجي آدرش جنم وٺن ٿا.

بهرحال فاضل مصنف جي بصيرت افروز راءِ آهي ته جديد ڪلچر جيڪو قومي پاڙيٽي تي پڌل آهي، درحقيقت وحشت ۽ بربريت جو ٻيو روپ آهي. اهو ڪلچر دراصل صنعتي ترقيءَ جي حد کان وڌيڪ واڌاري جو نتيجو آهي، ۽ ان جي وسيلي ماڻهو پنهنجي پراڻين جبلتن ۽ لاڙن کي مطمئن ڪرڻ جي ڪوشش ڪن ٿا. آخر ۾ سعيد حليم پاشا ان ڳالهه تي افسوس جو اظهار ڪري ٿو ته وقت گذرڻ سان گڏ، اسلام جا اصلوڪا اخلاقي ۽ سماجي آدرش پڻ، مسلم قومن جي اسلام کان اڳ وارن توهمات ۽ مقامي ڪردارن جي اثر هيٺ، آهستي آهستي غير اسلامي بڻجي رهيا آهن. مطلب ته اج اهي آدرش اسلامي هئڻ جي بجاءِ زياده تر ايراني، ترڪي ۽ عربي رنگ ۾ رنگيل آهن. حد ته اها آهي ته توحيد جهڙي اصول جي خالص روشنيءَ کي به ذري گهٽ ڪفر جي اونداهي ويڙهي وئي آهي. ائين ٿو لڳي ته اسلام جا اخلاقي آدرش پڻ مقامي اثرات تحت پنهنجو آفاقي ۽ غير شخصي ڪردار قائم رکي نه سگهيا آهن. انڪري اسان جي لاءِ آخري چاره ڪار اهو وڃي رهيو آهي ته اسلام جي مٿان چڙهيل اهو سخت پردو لاهي ڦٽو ڪريون، جنهنڪري زندگيءَ بابت بنيادي متحرڪ نظريو به غير متحرڪ لڳي رهيو آهي. اسان کي کپي ته مساوات، حريت ۽ ايڪتا جهڙين ابدي صداقتن کي نظر ۾ رکي پنهنجي اخلاقي، سياسي ۽ سماجي آدرشن

جي نئين سر تعمير ڪريون. ته اهي آهن ترڪيءَ جي وڏي وزير جا خيالات جيڪي مون توهان جي آڏو پيش ڪيا. توهان ڏسي سگهو ٿا ته جيتوڻيڪ سندس طرزِ فڪر اسلام جي اصل روح سان زياده مطابقت رکي ٿو، مگر عملي طور هو به انهيءَ ساڳي نيشنلسٽ پارٽيءَ واري نتيجي تي پهچي ٿو. يعني اجتهاد جي آزادي ته جيئن جديد فڪر ۽ تجربي جي روشنيءَ ۾ قانونِ شريعت جي نئين سر تشڪيل ڪري سگهجي!

هاڻي اچو ته ڏسون ته اتان جي عظيم قومي اسيمبلي (Grand National Assembly) خلافت جي مسئلي بابت ڪهڙو اجتهاد ڪيو آهي. سُني نقطهءِ نظر پٽاندڙ خليفي يا امير جي مقرري قطعي طور ناگزير آهي. ان ڪري هن سلسلي ۾ پهريون سوال هي ابري ٿو: "ڇا منصبِ خلافت تي صرف هڪڙو ئي شخص فائز ٿي سگهي ٿو؟" ترڪيءَ وارن جو اجتهاد آهي ته اسلامي تعليمات مطابق خلافت يا امارت جو منصب هڪ کان گهڻن ماڻهن يعني ڪنهن جماعت يا هڪ منتخب اسيمبليءَ کي سونپي سگهجي ٿو. جيتري قدر مون کي خبر آهي ته مصر ۽ هندوستان جي مذهبي عالمن هن مسئلي تي اڃان پنهنجي راءِ ظاهر نه ڪئي آهي. منهنجو ذاتي خيال آهي ته ترڪن جي اها سوچ بلڪل صحيح آهي ۽ مان سمجهان ٿو ته هن ڳالهه تي وڌيڪ بحث ڪرڻ جي ڪا ضرورت به ڪانهي. دراصل حڪومت جو جمهوري طريقو نه رڳو اسلامي تعليمات جي روح سان پوريءَ ريت ٺهڪي اچي ٿو، بلڪ اسلامي دنيا جي موجوده حالتن ۾ مسئلن جي پيش نظر اشد لازمي پڻ آهي.

هينئر اچو ته ترڪن جي نقطهءِ نظر کي سمجهڻ لاءِ اسلام جي بهترين فيلسوف تاريخدان ابن خلدون ڏانهن رجوع ڪريون. ابن خلدون پنهنجي جڳ مشهور تصنيف "مقدمه" ۾ اسلام جي عالمگير خلافت بابت ٽن نظرين جو ذڪر ڪيو آهي. (١) عالمگير

خلافت هڪ شرعي امر آهي ۽ سندس قيام واجب آهي. (٢) خلافت ضرورت ۽ مصلحت جي هڪ تقاضا آهي. (٣) خلافت جي ڪابه ضرورت نہ آهي. هي ٽيون نقطهء نظر خارجين جو آهي.

ائين ٿو ڏسڻ ۾ اچي تہ جديد ترڪيءَ وارن ٻهرين نظريي کي ڇڏي ٻئي کي اختيار ڪيو آهي، ۽ اهو نقطهء نظر معتزلين جو آهي، جيڪي عالمگير خلافت کي محض ضرورت ۽ مصلحت تائين محدود رکندا هئا. ترڪن جو استدلال آهي تہ اسان کي پنهنجي ماضيءَ جي سياسي تجربن منجهان رهبري حاصل ڪرڻ گهرجي، ۽ اهو تجربو ٻڌائي ٿو تہ عملي طور خلافت جو عالمگير نظريو ڪڏهن بہ ڪامياب نہ ويو آهي.

دراصل اهو نظريو صرف ان وقت قابلِ عمل هو جڏهن اسلامي سلطنت هر لحاظ کان مضبوط هئي. مگر اسلامي سلطنت جي ٽڪرا ٽڪرا ٿيڻ کانپوءِ، جڏهن تہ آزاد ۽ خودمختار سياسي وحدتون قائم ٿي چڪيون آهن، ان ڪري هيءَ نظريو هاڻي ڪارگر ڪونہ رهيو آهي. ازانسواءِ جديد دور ۾ اهو نظريو مسلمانن اندر تنظيم ۽ اتحاد جي لحاظ کان پڻ ڪو قابلِ عمل ڪردار ادا ڪري نہ ٿو سگهي. دراصل اهو نظريو ڪنهن مفيد ڪم سرانجام ڏيڻ جي بجاءِ، اٽلو آزاد مسلم رياستن جي اتحاد ۾ هڪ وڏي رنڊڪ ثابت ٿيو آهي. ايران وارا ترڪن کان هميشہ انهيءَ معاملي ۾ ٻري رهيا آهن، ڇاڪاڻ جو سندن تصورِ خلافت ترڪن کان اصولي طور مختلف آهي. اهڙيءَ طرح مراڪش وارن وري هن مسئلي ڏانهن شروع کان وٺي بي رخي اختيار ڪئي آهي. البت جيستائين عربن جو تعلق آهي تہ هنن جو هن مسئلي سان چڻ تہ ذاتي مفاد وابستہ رهيو آهي. اسلامي دنيا ۾ اهو سچو ڏڦيڙ محض طاقت جي هڪڙي فرسوده اهڃاڻ جي ڪري آهي، جيڪو گهڻو وقت اڳ ختم ٿي چڪو آهي. لهٰذا ترڪن جو اهو چوڻ صحيح آهي تہ اسان کي پنهنجي ماضيءَ جي سياسي

سوچ ۽ تجربي مان فائدو حاصل ڪرڻ گهرجي. ڇا، ان وقت جڏهن قريشين جو سياسي زوال اچي چڪو هو ۽ هو مزيد حڪومت هلائڻ جا اهل نه رهيا هئا، تڏهن قاضي ابوبڪر باقلاني خلافت جي لاءِ قريشي هجڻ وارو شرط ختم ڪري نه ڇڏيو هو؟ جيتوڻيڪ ابن خلدون ذاتي طور خليفي لاءِ قريشي هجڻ واري شرط ۾ ويساه رکندو هو، پر پوءِ به اڄ کان ڪيتريون صديون اڳ هو ان نتيجي تي پهتو هو ته خليفي لاءِ قريشي هجڻ ضروري ناهي. هن جو چوڻ آهي جڏن ته قريشين جي طاقت ختم ٿي چڪي آهي، جنهن ڪري هر اهو ماڻهو جيڪو جنهن ملڪ ۾ طاقتور آهي، ان کي ان هنڌ اڳواڻ تسليم ڪيو وڃي.

مطلب ته ابن خلدون حقيقتن جي اٽل منطق کي محسوس ڪندي، هڪ اهڙي ڳالهه چئي آهي جيڪا اڄوڪي بين الاقوامي اسلامي دنيا جو اڻ چٽو خاڪو فراهم ڪري ٿي. هن معاملي ۾ جديد ترڪيءَ وارن جو به تقريباً ساڳيو رجحان آهي ۽ اهو سندن تجربي جي ٺوس حقائق جي پيداوار آهي. هتي ايترو ضرور چئبو ته ترڪن جو اهو رجحان فقيهن جي متڪلمانه استدلال کان قطعي مختلف آهي، ڇاڪاڻ جو جنهن قسم جي ماحول ۾ اسان جي فقيهن زندگي بسر ڪئي ۽ سندن فڪر پرورش پاتي، اهو بلڪل هڪ الڳ ۽ نرالي قسم جو ماحول هو.

منهنجو پنهنجو خيال آهي ته مٿيان دليل، اسان جي آڏو اسلام جي هڪ اهڙي بين الاقوامي آدرش کي آجاگر ڪن ٿا، جيڪو دراصل اسلام جو روح آهي؛ ۽ منهنجي خيال ۾ ان روح کي منظرِ عام تي اچڻ کان روڪڻ جي سموري ذميواري ابتدائي دور جي عرب شهنشاهيت تي عائد ٿئي ٿي. هيئنر البت انهيءَ نئين آدرش جو پڙاڏو ترڪيءَ جي قومي شاعر ضيا جي گيتن ۾ ملي ٿو. ضيا پنهنجي شاعريءَ ۾ آگسٽ ڪومٽي (Auguste Comte) کان متاثر هو ۽ ترڪيءَ جي جديد فڪر جي تعمير ۾ سندس

وڏو هٿ آهي. اُئون هتي سندس هڪ نظم جو خلاصو پيش
ڪريان ٿو جيڪو سون پروفيسر فيشر (Fisher) جي جرمن ترجمي
تان ورتو آهي:

"اسلامي دنيا ۾ موثر سياسي اتحاد پيدا
ڪرڻ لاءِ ضروري آهي ته پهريائين سڀ
مسلمان ملڪ آزاد ٿين، ۽ تنهن ڪان پوءِ
اجتماعي طور ڪين هڪ خليفي جي ماتحت
اچڻ گهرجي. ليڪن سوال پيدا ٿو ٿئي ته
ڇا هن وقت اهڙي ڳالهه جو امڪان آهي؟
انجو جواب هي آهي ته جيستائين اج ناهي
ته بهرحال انتظار ڪرڻ کپي. انهيءَ دوران
خليفي کي گهرجي ته گهٽ ۾ گهٽ پنهنجي
گهر جو انتظام ٺيڪ ڪري ۽ هڪ قابلِ
عمل جديد رياست جو بنياد رکي.

بين الاقوامي دنيا ۾ ضعيف ۽ ڪمزور لاءِ
ڪا همدردي ناهي، بلڪ هتي صرف طاقت
۽ قوت جي عزت آهي."

هي چند سٽون جديد دور جي مسلمان ۽ سندس ذهني
رجحان جي چڱيءَ ريت غمازي ڪن ٿيون. هونئن به حقيقت
اها آهي ته في الحال هر مسلمان قوم کي پنهنجي اندر جي گهراين
۾ ٽٻي هڻڻ کپي ۽ ڪجهه وقت تائين پنهنجو پاڻ تي نظرون
کپائڻ گهرجن. در اصل اهو عمل ايستائين جاري رهڻ گهرجي
جيستائين سڀ ملڪ ايترو مضبوط ۽ طاقتور ٿي وڃن، جو اسلامي
جمهوريتن جي هڪ برادريءَ جي تشڪيل ٿي سگهي! موڏانهون
وري قوم پرست مفڪرن جي راءِ آهي ته سچو ۽ زنده اتحاد
ايترو سولو ناهي، جيڪو خليفي جي محض علاماتي اڳواڻي منجهان

حاصل ٿي سگهي. بلڪ انجو سچو اظهار وري به اهڙين آزاد ۽ خودمختار وحدتن جي گهٽائي منجهان ٿي سگهي ٿو، جن جون نسلي رقابتون هڪ مشترڪه روحاني بندڻ سبب هڪ ٻئي سان ملي هم آهنگ ٿي ويون هجن. ”سون کي لڳي ٿو ته خدا تعاليٰ اسان تي آهستي آهستي اها حقيقت واضح ڪري رهيو آهي ته، اسلام نه ته قوم پرستيءَ جو نالو آهي ۽ نه شهنشاهيت جو، بلڪ اسلام مان مراد مجلس اقوام آهي؛ جنهن ۾ مصنوعي حدن ۽ نسلي تفاوت کي صرف تعارف خاطر تسليم ڪيو ويو آهي؛ باقي انجو اهو مطلب قطعاً ناهي جنهن جي ڪري سندس پوئلڳن جو اجتماعي نقطئه نظر ڪنهن به ريت متاثر يا محدود ٿيندو هجي!

ساڳئي شاعر جي هڪ ٻئي نظم ”مذهب ۽ سائنس“ منجهان هڪ اقتباس پيش ڪجي ٿو. دراصل اهو اقتباس اچوڪي اسلامي دنيا ۾ جنم وٺندڙ عام مذهبي نقطئه نظر تي وڌيڪ روشني وجهي ٿو:

> ”بني نوع انسان جا پهريان روحاني رهنما ڪير هئا؟ بلاشڪ اهي پيغمبر ۽ اهڙيءَ طرح پيا نيڪ انسان هئا. هر دور ۾ مذهب فلسفي جي رهنمائي ڪئي آهي، خود اخلاقيات ۽ فن کي به مذهب مان جيلا“ ملي ٿي. پر پوءِ به مذهب ڏينهون ڏينهن ڪمزور ٿيندو وڃي ۽ منجهانئس اصلي آتساه ختم ٿيندو وڃي! نيڪ ماڻهو اٽ لپ ٿيندا وڃن ۽ روحاني قيادت، سا به نالي ماتر وڃي فقيهن جي هٿ ۾ بچي آهي. وري ڳالهه اها آهي ته فقيهه حضرات روايتن مان رهنمائي حاصل ڪرڻ جا عادي آهن ۽ هو مذهب کي به زوريءَ انهيءَ رستي تي وٺي وڃن ٿا. انجي برعڪس

فلسفو چوي ٿو: ”منهنجو رهنما ستارو عقل آهي“، لهٰذا جيڪڏهن توهين ساچي ٿا وڃو تہ آءٌ ڪابہ ٿو وڃان.“

مذهب ۽ فلسفو ٻئي انسان جي روح تي هدايت جو حق جتائين ٿا ۽ ٻئي ڪيس پنهنجي پنهنجي طرف ڇڪين ٿا.

هيڏانهن اها ڪشمڪش جاري آهي تہ انهيءَ دوران حاملہ تجربو اثباتي سائنس کي جنم ڏئي ٿو ۽ فڪر جو اهو نئونهال رهنما چئي ڏي ٿو، ”روايت تاريخ جي حيثيت رکي ٿي، مگر تاريخ عقلي طريقي لاءِ محتاج آهي“. لهٰذا ٻئي تشريح و تعبير ڪان ڪم وٺن ٿا ۽ ٻئي هڪ ساڳي ناقابلِ تعريف شيءَ تائين پهچڻ گهرن ٿا.“

هاڻي سوال پيدا ٿئو ٿئي تہ آخر اها شيءِ ڪهڙي آهي؟

”چا روحانيت سان نمتار دل!“

”جيڪڏهن ائين آهي تہ پوءِ منهنجا هي آخري لفظ ياد رکو. مذهب اثباتي سائنس آهي، جنهن جو مقصد انسان جي دل کي روحانيت سان پُر ڪرڻ آهي.“

مٿين سٽن منجهان صاف ظاهر آهي تہ شاعر، آگسٽ ڪومٽي طرفان پيش ڪيل انسان جي ذهني ترقيءَ جي ٽن منزلن کي نهايت خوبصورتيءَ سان اسلامي نقطہ نظر ۾ سموئڻ گهري ٿو. اهي ٽي منزلون يا مرحلا هي آهن: الٰهياتي، مابعدالطبعياتي ۽ سائنسي. مذهب بابت شاعر جو اهو مٿيون نظريو، ترڪيءَ جي

تعليمي نظام ۾ عربي ٻوليءَ جي مقام جو تعين پڻ ڪري ٿو.
هو چوي ٿو:

"اها ڏرتي جتي نماز جو سڏ ترڪي ٻوليءَ ۾ گونجي ٿو ۽ جتي عبادت ڪندڙ ماڻهو پنهنجي مذهب جو مقصد سمجهن ٿا. جنهن ڌرتيءَ تي قرآن جي تلاوت ترڪيءَ ۾ ڪئي وڃي ٿي، جتي هر ننڍو توڙي وڏو خدائي احڪام چڱيءَ طرح سمجهي ٿو. او، ترڪيءَ جا فرزند، اها ڌرتي ئي تنهنجي ابائي ڌرتي آهي."

جيڪڏهن مذهب جو مقصد واقعي دلين ۾ روحانيت پيدا ڪرڻ آهي، ته پوءِ مذهب کي انساني روح جي گهراين ۾ سرايت ڪرڻ گهرجي. شاعر جو چوڻ آهي ته اهو تڏهن ممڪن آهي جڏهن روحانيت پيدا ڪندڙ نظرين جي اُپٽار ماڻهوءَ جي مادري زبان ۾ ڪئي وڃي. هندوستان ۾ گهڻا ماڻهو عربي ٻوليءَ جي جڳهه تي ترڪي ٻوليءَ جي استعمال کي نندينداء جيتوڻيڪ اهي اسباب پوءِ بيان ڪيا جيڪي شاعر جي مٿين اجتهاد تي سخت قسم جي اعتراض کي جنم ڏين ٿا، پر هتي اهو عرض ڪندو هلان ته جنهن سڌاري يا اصلاح جي هو ڳالهه ڪري ٿو، انجو مثال اسلام جي تاريخ ۾ هن کان اڳ پڻ ملي ٿو. چيو وڃي ٿو ته مسلم اسپين جو مهدي محمد ابن تومرت جنهن جو تعلق بربر قوم سان هو، جڏهن اقتدار ۾ آيو ۽ موحدين جي مذهبي حڪومت قائم ڪرڻ ۾ ڪامياب ويو؛ تڏهن سڀ کان پهريائين اهو حڪم ڪيائين ته جئن ته بربر اڻ پڙهيل قوم آهي تنهن ڪري انهن لاءِ قرآن شريف جو ترجمو بربر زبان ۾ ڪيو وڃي. اهڙيءَ طرح هن اهو پڻ چيو ته قرآن شريف جي تلاوت بربر

زبان ۾ ڪئي وڃي. ان ڪانسواءِ هن اهو پڻ حڪم ڏنو ته نماز لاءِ اذان به برابر زبان ۾ ڏني وڃي ۽ سڀني مذهبي ماڻهن يعني عالمن وغيره کي برابر زبان ضرور اچڻ گهرجي!

ساڳيو شاعر هڪ ٻئي هنڌ عورت بابت پنهنجو آدرش پيش ڪري ٿو. هو عورت ۽ مرد جي وچ ۾ مساوات قائم ڪرڻ واسطي ايترو ته جوش ۾ ڀريل نظر اچي ٿو جو هو اسلام جي موجوده عائلي قوانين ۽ انهن جي عملي استعمال ۾ انقلابي تبديلين جو خواهان ٿيو پوي. هو چوي ٿو:

”عورت، جيڪا منهنجي ماءُ آهي، منهنجي ڀيڻ آهي ۽ منهنجي ڌيءَ آهي. عورت، جيڪا زندگيءَ جي گهراين منجهان پاڪيزه ترين جذبات کي جاڳائي ٿي. اها عورت جيڪا منهنجي محبوبه پڻ آهي، جيڪا منهنجو سج به آهي ته چنڊ به آهي، ته ستارو به آهي. مطلب ته اها عورت ئي آهي جيڪا مون کي زندگيءَ جي شاعري سمجهائي ٿي. ڀلا پوءِ، خدا جو مقدس قانون ڪيئن اهڙي حسين مخلوق کي حقير مقام ڏيندو! گهڻو ڪري ته عالمن قرآن شريف جي تشريح ۾ غلطي آهي.“

”قوم ۽ رياست جو بنياد خاندان آهي!“

جيستائين عورت جو پورو قدر نه ٿيندو، تيستائين قومي زندگي پڻ اڌوري رهندي.

هر خاندان جي پرورش انصاف مطابق ٿيڻ گهرجي.

ان ڪري هنن ٻن ڳالهين ۾ مساوات لازمي

آهي- طلاق، خلع ۽ ورثو. جيستائين ورثي ۾ عورت کي مرد جي اڌ برابر، ۽ شاديءَ ۾ چوٿين حصي برابر تصور ڪيو ويندو، تيستائين نه ڪو خاندان ترقي ڪري سگهندو ۽ نه ڪو ملڪ عروج تي پهچي سگهندو. هنن حقن جي حاصل ڪرڻ لاءِ ته اسان عدالتون قائم ڪري ڇڏيون آهن، مگر جيستائين عائلي حقوق جو تعلق آهي ته اسان اهو سڄو معاملو فقيهن جي هٿ ۾ ڇڏي ڏنو آهي. مون کي سمجهه ۾ نه ٿو اچي ته اسان آخر عورتن کي اهڙو بيوس ۽ مجبور ڇو تصور ڪيو آهي؟ ڇا هوءَ ملڪ جي ڪا خدمت سر انجام ڪونه ٿي ڏئي؟ يا اسين چاهيون ٿا ته هوءَ پنهنجي مٺي کي سنگين ۾ بدلائي ۽ انقلاب ذريعي اسان کان پنهنجا حق زوريءَ وصول ڪري؟!"

هونئن به سچي ڳالهه اها آهي ته اڄ جي مسلم قومن منجهان صرف ترڪيءَ وارا ئي خوابِ غفلت مان سجاڳ ٿيا آهن ۽ هوش سنڀاليو اٿائون. هنن لفظن ۾ اڃا تائين صرف ترڪي ئي ذهني آزاديءَ جو حق ماڻي سگهي آهي. اهي ترڪ ئي آهن جيڪي هڪ خيالي دنيا کان گذري حقيقت تائين پهتا آهن. هڪ لحاظ کان اها تمام وڏي تبديلي آهي جنهن ۾ زبردست فڪري ۽ اخلاقي جدوجهد جي ضرورت پوي ٿي. هينئر ترڪن جي سمجهه ۾ اها ڳالهه اچي چڪي آهي ته اهي هن متحرڪ ۽ وسعت پذير زندگيءَ جون وڌندڙ پيچيدگيون ئي آهن، جيڪي نت نئين صورتحال سان دوچار ڪن ٿيون ۽ جنهن ڪري

نت نوان نظريا ب پڻ جنم وٺن ٿا. اهڙيءَ طرح اصولن جي نئين سر تشريح جي به ضرورت پوي ٿي، مگر اهو سڀ ڪجهه هڪ اهڙي ماڻهوءَ لاءِ خشڪ بحث ٿي رهندو، جيڪو روحاني وسعتن جي لذت کان نا آشنا آهي. مان ڀانيان ٿو اهو انگريز مفڪر هابس (Hobbes) هيو جنهن پنهنجي تُز مشاهدي کانپوءِ چيو هو: ”ساڳي قسم جي خيالن ۽ احساسن قائم رهڻ جو مطلب آهي ته اسين بنيادي طور خيالن ۽ احساسن کان ئي وانجهيل آهيون.“ اڄ گهڻن اسلامي ملڪن جي اها ساڳي حالت آهي. اهي هڪ ڪَل‍َ وانگر پراڻن قدرن کي ورجائي رهيا آهن، جڏهن ته ترڪ نون قدرن جي پيدا ڪرڻ ۾ لڳا پيا آهن. دراصل ترڪ تمام وڏن وڏن تجربن منجهان گذريا آهن ۽ انهيءَ ڪري مٿن پنهنجي ذات جي اونهاين جو انڪشاف ٿيو آهي. هڪ طرف منجهن زندگيءَ جي چُرپر، تبديل ۽ واڌ ويجهه جي خواهش ڪسي جنم ڏنو آهي ته ٻئي طرف انهيءَ ڪري مٿن لاءِ نيون مشڪلاتون پڻ پيدا ٿيون آهن. مگر انهيءَ ساڳي صورتحال کين نئين تشريح ۽ تعبير طرف گامزن ڪيو آهي. بهرحال هن وقت سندن اڳيان جيڪو سوال ڪَرُ کنيو بيٺو آهي، ۽ جيڪو ممڪن آهي ته مستقبل قريب ۾ ٻين مسلم ملڪن کي به پريشان ڪري؛ اهو هي آهي ته ڇا اسلامي قانون ارتقا جو متحمّل آهي؟ هيءُ سوال جيتوڻيڪ وڏي ذهني ولوڙ گهري ٿو پر ان جو جواب يقيناً هائوڪار ۾ آهي. البت شرط صرف اهو آهي ته اسلامي دنيا هن سوال ڏانهن حضرت عمر رضه وارو رويو اختيار ڪري! حضرت عمر اسلام جو پهريون آزادانه راءِ رکندڙ ناقدانه ذهن هيو، ۽ سندس اخلاقي جُرأت جو اهو عالم هو جو آنحضرت صلعم جن جي آخري لمحات وقت به هي غير معمولي الفاظ چئي ڏنائين: ”اسان جي لاءِ خدا جو ڪتاب ڪافي آهي.“

اسين جديد اسلامي دنيا ۾ آزاد خيال تحريڪ جي دلي آجيان ڪريون ٿا، پر هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته اسلامي تاريخ ۾ آزادانه نظريات جو اظهار لمحه فڪر بڻ آهي، ڇو ته آزاد خياليءَ ۾ نفاق ۽ انتشار جي وڏي قوت پوشيده هوندي آهي ۽ هن وقت جڏهن اسلامي دنيا ۾ نسليت جو نظريو اڳي کان وڌيڪ، بلڪ پنهنجي پوري شدت سان ڪارفرما آهي، ان ڪري خطرو آهي ته مسلمانن منجهان اهو وسيع انساني نقطه نظر ختم نه ٿي وڃي، جيڪو سندن مذهب کين عطا ڪيو آهي. ان ڪانسواءِ اهو پڻ ممڪن آهي ته اسانجا مذهبي ۽ سياسي مصلح، جنهن صورت ۾ سندن جوان فڪر تي ڪا پابندي عائد نه هوندي، آزاد خياليءَ جي جوش ۾ اچي اصلاح جون مقرره حدون اورانگهي نه وڃن! دراصل اڄ اسين جنهن دور مان گذري رهيا آهيون اهو يورپ جي پروٽيسٽنٽ انقلاب جهڙو آهي. ان ڪري اسان کي ليوٿر تحريڪ جي اڀرڻ ۽ ان جي نتيجن منجهان سبق حاصل ڪرڻ گهرجي. هوشيار نه تاريخ جو گهرو مطالعو ٻڌائي ٿو ته اصلاح جي اها تحريڪ بنيادي طور هڪ سياسي تحريڪ هئي. مگر يورپ ۾ ان جو نتيجو اهو نڪتو جو عيسائيت واري عالمگير اخلاقيات آهستي آهستي قومي اخلاقيات جي نظام ۾ تبديل ٿي وئي. هاڻي جيستائين قومي اخلاقيات جو تعلق آهي ته يورپ جي عالمگير جنگ ۾ ان جو نتيجو اسين پنهنجي اکين سان ڏسي چڪا آهيون. وري انهيءَ جنگ جي ڪري پڻ مختلف اخلاقي نظامن جو ڪو قابلِ عمل ميلاپ ته وجود ۾ ڪونه آيو، مورڳو يورپ جي صورتحال وڌيڪ خراب ٿي وئي. لهٰذا موجوده دور ۾ اسلامي دنيا جي اڳواڻن جو فرض آهي ته يورپ ۾ جيڪي ڪجهه ٿي واپري چڪو آهي، ان جي حقيقي معنيٰ کي سمجهن ۽ ان مان سبق حاصل ڪن. هنن کي کپي ته سڀ کان پهريائين اسلام جي سماجي پهلوءَ جا واضح مقاصد پنهنجي آڏو رکن، ۽ ان ڪانپوءِ خود ضابطگيءَ

جي جذبي سان اڳتي قدم وڌائڻ جي ڪوشش ڪن.

هن وقت تائين مون اوهانکي جديد اسلامي دنيا ۾ اجتهاد بابت ڏيندڙ عملي ڪوششن سان ڳنڍيو، اجتهاد جي تاريخ بابت ڪجهه ٻڌايو آهي. هينئر اچو ته ڏسون ته اسلامي قانون جي تاريخ ۽ جوڙجڪ منجهان ان ڳالهه جو ڪو اشارو ملي ٿو ته آيا، سندس اصولن جي نئين سر تشريح جو ڪو امڪان آهي يا نه؟ ٻين لفظن ۾ آءٌ اهو ساڳيو سوال اٿارڻ گهران ٿو ته ڇا اسلامي قانون واقعي ارتقا جو اهل آهي؟ بون يونيورسٽيءَ ۾ سامي ٻولين جي پروفيسر هارٽن (Horten) ٻڻ اسلامي اللهيات ۽ فلسفي بابت ساڳيو سوال اٿاريو آهي. هو مسلمان مفڪرن جي خالص مذهبي فڪر جي جائزي ڪانپوءِ هيءَ راءِ قائم ڪري ٿو: اسلام جي تاريخ دراصل ٻن علحده قوتن جي تدريجي تعامل، توازن ۽ باهمي مطابقت جو نالو آهي. انهن ٻن قوتن مان هڪ طرف آريائي ڪلچر جو عنصر آهي ته ٻئي طرف سامي مذهب آهي، ليڪن اها هڪ اٽل حقيقت آهي ته مسلمانن پنهنجي مذهبي نقطئہ نظر ۾ هميشه گردو پيش جي حالتن کي اڳو رکيو آهي ۽ اتان جي مقامي ڪلچر سان مطابقت پيدا ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. پروفيسر هارٽن جو چوڻ آهي ته رڳو ٨٠٠ع کان وٺي ١١٠٠ع تائين، اسلامي الٰهيات جا هڪ سؤ کن فڪري نظام وجود ۾ اچي چڪا هئا. هن حقيقت منجهان هڪ طرف اسلامي فڪر جي لچڪداريءَ جي خبر پوي ٿي ته ٻئي طرف شروعاتي عالمن جي اڻٿڪ ڪوشش جي پڻ ثابتي ملي ٿي. لهٰذا اسلامي ادب ۽ اسلامي فڪر جي گهري اڀياس ڪانپوءِ، مٿيون مستشرق جيڪو اڃا حال حيات آهي، هيٺين نتيجي تي پهچي ٿو:

”دراصل اسلام جو روح ايترو ته وسيع آهي جو
ائين ڪٿي چئجي ته اهو عملي طور لامحدود آهي.

اهوئي سبب آهي جو رڳو هڪ دهريت جي نظريي ڪانسواءِ گرد و پيش جي قومن جا تقريباً پيا سڀ قابلِ قدر افڪار منجهس سمائجي ويا آهن. وڏي ڳالهه ته اسلام انهن نظرين جي پنهنجي مخصوص رنگ ۾ نشو و نما پڻ ڪئي آهي."

اسلام جو اهو جاذب روح قانون جي ميدان ۾ پاڻ زياده نمايان نظر اچي ٿو. اسلام جو ڏچ نقاد پروفيسر هر گرونجي (Hurgronje) چوي ٿو: "اسين جڏهن اسلامي قانون جي تاريخ جو مطالعو ڪريون ٿا، اسين ڏسون ٿا ته هڪ طرف ابتدائي دور جا علماءَ ٿوري ٿوري ڳالهه تي هڪ ٻئي مٿان ڪفر جا الزام هڻن ٿا ته، ٻئي طرف وري ساڳيا ئي ماڻهو هڪ وسيع اتحاد خاطر پنهنجي متقدمين جي تنازعن کي سلجهائڻ جي ڪوشش پڻ ڪن ٿا. هن سلسلي ۾ اسلام جي جديد مغربي نقادن جي پڻ اها راءِ آهي ته ابتدائي دور جي فقيهن جي سخت قدامت پسنديءَ جي باوجود، نئين زندگيءَ جي آمد سان گڏ، اسلامي روح جي اندروني وسعت هڪ دفعو ضرور پنهنجو عملي مظاهرو ڪندي! مون کي پڪو يقين آهي ته اسلامي قانون جي وسيع ذخيري جو گهرو مطالعو، جديد نقادن جي انهيءَ راءِ کي به قائم رهڻ نه ڏيندو ته ڪو اسلامي قانون غير ترقي پذير ۽ اچل آهي. اها نهايت بدقسمتيءَ جي ڳالهه آهي جو هن ملڪ جا قدامت پرست مسلمان اڃا تائين فقه تي تنقيدي تبصري ڪرڻ لاءِ تيار نهاهن. ڇو ته امڪان آهي ته ائين ڪرڻ سان گهڻا ماڻهو ناراض ٿي پون ۽ فرقيوارانه تنازعات شدت اختيار ڪن. بهرحال آءٌ هن موضوع تي چند معروضات پيش ڪري جي جسارت ڪريان ٿو:

(١) سڀ کان پهريائين اسان کي اها ڳالهه ذهن ۾ رکڻ گهرجي ته شروعاتي دور کان وٺي تقريباً عباسين جي اقتدار ۾

اچڻ تائين، مسلمانن وٽ قرآن پاڪ کانسواءِ ٻيو ڪوبہ تحريري قانون موجود نہ هو.

(٢) ٻي اها ڳالهہ ڌيان ۾ رکڻ جوڳي آهي تہ پهرئين صديءَ جي اڌ کان وٺي چوٿين صديءَ جي شروعات تائين، اسلامي دنيا ۾ موجود فقهي مذهبن جو ڳاڻيٽو ڪنهن بہ ريت اڻويهن کان گهٽ نہ هو. هڪ لحاظ کان صرف هيءَ ڳالهہ ئي ان حقيقت جو ڪافي ثبوت آهي تہ اسان جي علماءِ سلف، نئين قسم جي تمدني ضرورتن کي منهن ڏيڻ لاءِ ڪيڏي نہ مسلسل محنت ۽ جاکوڙ ڪئي آهي. هونئن بہ جئن جئن اسلامي فتوحات جو سلسلو ڦهلبو ويو تئن تئن اسلامي نقطہ نظر ۾ پڻ وسعت ايندي وئي ۽ اڳتي هلي ان جو نتيجو اهو نڪتو جو فقيهہ حضرات پڻ قانوني مسئلن جو وسيع نظر سان جائزو وٺڻ لڳا. اهڙيءَ طرح هو اسلام ۾ داخل ٿيندڙ نون ماڻهن جي مقامي زندگيءَ جي حالتن ۽ سندن عادتن جو گهري نظر سان مطالعو ڪرڻ لڳا. اهو ئي سبب آهي جو هينئر جيڪڏهن ان وقت جي سياسي ۽ سماجي پس منظر کي اڳيان رکي، انهن سڀني فقهي مذهبن جو ڀوڳهو اڀياس ڪيو وڃي تہ معلوم ٿيندو تہ، تعبير ۽ تاويل جي ميدان ۾ فقيهہ حضرات دراصل استغرا جي طريقي جي بجاءِ استقرائي طريقو اختيار ڪري رهيا هئا.

(٣) ٿيون تہ جڏهن اسلامي قانون جي چئن مجمل ماخذن جو جائزو وٺجي ٿو ۽ هن سلسلي ۾ پيدا ٿيل تنازعن جو پڻ گهرو مطالعو ڪجي ٿو، تڏهن انهن مذهبن طرفان اختيار ڪيل جمود جو ڪو جواز نظر ڪونہ ٿو اچي. بلڪ اسلامي قانون جي مزيد ارتقا ۽ نشو و نما جا امڪان بلڪل واضح نظر اچن ٿا. هاڻي اچو تہ انهن چئن ماخذن تي مختصر طور روشني وجهون.

(الف) **قرآن:-** اسلامي قانون جو اولين ماخذ قرآن آهي.

تاهم قرآن قانوني ضابطن جو ڪتاب ناهي. بلڪ قرآن جو خاص مقصد جيئن اڳ ۾ کان اڳ به چئي چڪو آهيان، انسان ۾ اها ساڃهه پيدا ڪرڻ آهي جنهن ذريعي هو هن ڪائنات سان ۽ خدا جي ذات سان، پنهنجي تعلق کي سمجهي سگهي. ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته قرآن شريف قانوني نوعيت جا چند قاعدا ۽ اصول پيش ڪري ٿو، جيڪي خاص طور اسانجي سماجي زندگيءَ جي بنيادي ايڪي يعني خاندان يا ڪٽنب بابت آهن، ليڪن سوال پيدا ٿو ٿئي ته آخر اهي قاعدا هن الهامي ڪتاب ۾ ڇو ڏنل آهن، جنهن جو مقصود انسان جي اعليٰ زندگي آهي؟ ان سوال جو جواب دراصل عيسائيت جي تاريخ مان ملي ٿو، ڇو ته عيسائيت خود يهوديت جي قانون پرستيءَ خلاف شديد ردِ عمل طور وجود ۾ آئي هئي. ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته عيسائيت هڪ ٻي دنيا جو آدرش پيش ڪري، زندگيءَ کي روحانيت سان همڪنار ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي، مگر جيستائين انسان جي سماجي روابط جو تعلق آهي ته هن سلسلي ۾ عيسائيت ڪو بنيادي ڪردار ادا ڪري نه سگهي آهي. چنانچه نؤمن (Naumann) پنهنجي ڪتاب (Briefe ubre Religion) ۾ هيءَ راءِ قائم ڪري ٿو:

”دراصل قديم عيسائيت ۾ رياست، قانون، تنظيم ۽ پيداوار جهڙن مسئلن کي ڪا اهميت نه ڏني وئي آهي. بلڪ ائين ڪٿي ڇنجي ته انسان جي معاشرتي حالتن جو سيري ڪان ذڪر ئي ڪونه ٿو ملي.“ آخر ۾ نؤمن هن نتيجي تي پهچي ٿو: ”ان ڪري اسان ۾ يا ته اها جرأت هجي جو اسين رياست ڪانسواءِ رهي سگهون، يعني چاٽي واٽي ٻاڪي انتشار جي حوالي ڪريون، يا وري اسان کي کپي ته پنهنجي مذهبي عقيدي سان گڏوگڏ هڪ علحده سياسي عقيدو پڻ رکون.“ اهو ئي سبب آهي جو قرآن شريف مذهب ۽ رياست، اخلاقيات ۽

سياست جي اتحاد کي قطعي طور لازمي قرار ڏنو آهي. تقريباً ساڳئي قسم جو نظريو افلاطون پنهنجي ڪتاب ”ريپبلڪ“ (Republic) ۾ اختيار ڪيو آهي.

بهرحال هن سلسلي ۾ اهم ۽ قابل توجه ڳالهه قرآن مجيد جو متحرڪ زاويه نگاه آهي. هن نظريي جي اصليت ۽ تاريخ تي آءٌ هن کان اڳ پوريءَ ريت بحث ڪري چڪو آهيان. مطلب ڳالهه جو هي آهي ته اسلام جو پاڪ ڪتاب جڏهن هڪ اهڙي زاويه نگاه جو حامل آهي ته اهو ارتقا جو مخالف ٿي نه ٿو سگهي. البت اسان کي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته زندگي محض تبديليءَ جو نالو به ناهي ۽ نه وري زندگي ڪو اهڙي سادي سودي شيءِ آهي. دراصل زندگيءَ ۾ پنهنجي حفاظت ۽ سلامتيءَ جو عنصر پڻ ڪارفرما آهي. اهو ئي سبب آهي جو جيتوڻيڪ انسان پنهنجي تخليقي عمل مان لطف اندوز ٿئي ٿو ۽ زندگيءَ جا نت نوان رخ پسي ٿو، پر پوءِ به جڏهن مٿس انڪشافِ ذات جو مرحلو اچي ٿو ته ڪيس هڪ قسم جي بيچينيءَ جو احساس وڪوڙي وجهي ٿو. مطلب ته انسان ماضيءَ کي يڪسر نظر انداز ڪري اڳتي قدم وڌائي نه ٿو سگهي ۽ خصوصاً اهڙي لمحي تي جڏهن هو پنهنجي اندروني وسعتن کان به هڪ قسم جو خوف محسوس ڪندو هجي. هونئن به انساني روح کي اڳتي وڌندي اهڙين قوتن سان منهن ڏيڻو پوي ٿو جيڪي ڪيس مخالف ڏس ۾ گهلي وڃڻ گهرن ٿيون. ٻين لفظن ۾ ائين ڪٿي چئجي ته زندگي پنهنجي پٺيءَ تي ماضيءَ جي بار سان گڏ اڳتي وڌي رهي آهي، ۽ اهو ئي سبب آهي جو ڪنهن به سماجي تبديليءَ ۾ قدامت پرستيءَ جي اهميت يا عمل دخل کان انڪار ڪري نه ٿو سگهجي، ان ڪري جديد عقليت پرستي کي گهرجي ته قرآني تعليمات جي انهيءَ جامعيت کي آڏو رکي، اسانجي موجوده ادارن جي پرک ڪري. دنيا جي ڪابه قوم پنهنجي ماضيءَ کي

مڪمل طور رد ڪري نه ٿي سگهي، ڇو ته اهو ماضي ئي آهي جيڪو سندس شخصيت جي تعمير ڪري ٿو. ليڪن جيستائين اسلامي معاشري ۾ موجود پراڻن ادارن جي نئين سر جائزي وارو مسئلو آهي ته اهو هڪ لحاظ کان وڏيڪ نازڪ آهي، ۽ اهو ئي سبب آهي جو هڪ مصلح جي ذميواري پاڻ وڏي وڃي ٿي. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته اسلام ڪنهن به صورت ۾ جاگرافيائي حدن جو قائل ناهي، بلڪ اسلام جو مقصد انسانيت جي آخري اتحاد لاءِ هڪ آدرشي نمونو فراهم ڪرڻ آهي. اهو ئي سبب آهي جو مختلف ۽ برسرپيڪار نسلن سان تعلق رکندڙ ماڻهو به جڏهن اسلام ۾ داخل ٿين ٿا، ته اسلام انهن ڇڙوڇڙ فردن کي به هڪ واحد امت ۾ تبديل ڪري ڇڏي ٿو ۽ کين پنهنجو ذاتي شعور بخشي ٿو. جيتوڻيڪ هي تمام وڏو ڪم آهي ۽ ان جي تڪميل ڪا سولي ڳالهه ناهي. پر هيءَ حقيقت آهي ته اسلام پنهنجي منظم ادارن جي مدد سان مختلف قسم جي ماڻهن ۾، ان قسم جو اجتماعي شعور ۽ ان قسم جي اجتماعي خواهش پيدا ڪرڻ ۾ گهڻي حد تائين ڪامياب ويو آهي. دراصل اهڙي معاشري جي ارتقا ۾ معمولي سماجي قاعدن جهڙوڪ کائڻ پيئڻ ۽ پاڪائي ناپاڪائي وغيره جي طور طريقن کي به وڏي اهميت حاصل هوندي آهي. اهوان ڪري ڇاڪاڻ جو انهن ڳالهين جي ڪري معاشري ۾ هڪ قسم جي مخصوص اندروني ڪيفيت پيدا ٿئي ٿي. ان ڪانسواءِ اهو ان ڪري به ضروري ٿيو پوي ته جئن معاشري جي ظاهري ۽ باطني يڪسانيت کي برقرار رکي سگهجي، ۽ انهن انتشار ڦهلائيندڙ قوتن جو سد باب ڪري سگهجي، جيڪي اهڙي مرڪب معاشري ۾ مخفي طور موجود هونديون آهن. لهٰذا انهن ادارن تي تنقيد ڪرڻ کان اڳ، نقاد حضرات کي کپي ته اسلام جي سماجي تجربي بابت چڱيءَ طرح آگاهي حاصل ڪن، ۽ ان جي حقيقي منشا کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪن. هوندئن به انهن ادارن جي جوڙجڪ انهيءَ لحاظ کان ڏسڻ نه کپي ته

ڪنهن خاص ملڪ کي ڪيترو سماجي فائدو يا نقصان پهتو آهي، بلڪ اهو ڏسڻ گهرجي ته ائين ڪرڻ سان بني نوع انسان جي زندگيءَ جو ڪهڙو عظيم مقصد پورو ٿي رهيو آهي!

هاڻي جڏهن اسين قرآن شريف طرفان فراهم ڪيل بنيادي قانوني اصولن جو جائزو وٺون ٿا ته، اها ڳالهه وڌيڪ واضح ٿي پوي ٿي ته هن سلسلي ۾ قرآن شريف جو مقصد، انسان جي فڪري ۽ قانوني سرگرمين تي ڪا رڪاوٽ قائم ڪرڻ ناهي، بلڪ غور ڪرڻ سان معلوم ٿيندو ته انهن اصولن جي اندروني وسعت انساني فڪر کي جيلا بخشڻ لاءِ ڪافي آهي. اهوئي سبب آهي جو ابتدائي دور جي فقيهن ان ڳالهه جو پورو پورو فائدو ورتو ۽ انهن ئي بنيادي اصولن جي آڌار تي ڪيترا فقهي مذاهب قائم ڪيائون. اسلامي تاريخ جا شاگرد اها ڳالهه پليءَ پَت ڄاڻن ٿا ته جيستائين سياسي ۽ سماجي ميدان ۾ اسلام جي ڪاميابيءَ جو تعلق آهي، ته ان لاءِ ائين چئي سگهجي ٿو ته ان جو اڌ حصو فقيهه حضرات جي قانوني ذهانت جو مرهونِ منت آهي. هن سلسلي ۾ وان ڪريمر (Von Kremer) جو چوڻ آهي:

> "رومين ڪانپوءِ، عربن ڪانسواءِ ٻي ڪابه
> اهڙي قوم ناهي جيڪا ان ڳالهه جي دعويٰ
> ڪري سگهي ته وٽن پنهنجو هڪ مخصوص
> ۽ وڏي محنت سان تيار ڪيل قانوني نظام
> موجود آهي."

بهرحال ڇا به هجي، اهي فقهي مذاهب ڪيڏا به ڪٿي جامع هجن؛ پر آخرڪار اهي ذاتي يا انفرادي تشريح و تعبير جو نتيجو آهن، ۽ انهيءَ ڪري حتميت جي دعويٰ ڪري نٿا سگهن. جيتوڻيڪ ڪيترا علماء سڳورا اسلامي فقه جي مشهور مذهبن بابت قطعيت جي دعويٰ ڪن ٿا، مگر پوءِ به هو اجتهاد جي نظرياتي

انهن کي ڪڏهن رد ڪري نه سگهيا آهن. آءٌ هن ڪان اڳ انهن اسبابن جو تجزيو پيش ڪري چڪو آهيان جيڪي انهيءَ رجحان لاءِ ذميوار آهن. مگر هاڻي حالتن ۾ وڏي تبديلي اچي چڪي آهي، ۽ اسلامي دنيا اڄ اهڙين قوتن ڪان متاثر ٿي رهي آهي، جيڪي انساني فڪر جي غير معمولي نشوونما جو باعث بڻ آهن، ان ڪري مان نه ٿو سمجهان ته انهيءَ رجحان کي اجا وڌيڪ قائم رهڻ گهرجي. سوال اهو آهي ته ڇا فقہ جي بانين پاڻ ڪڏهن پنهنجي استدلال ۽ تشريح کي حرف آخر قرار ڏنو؟ ڪڏهن به نه! لهٰذا منهنجو خيال آهي ته اڄ جو آزاد خيال مسلمان، جيڪڏهن جديد زندگيءَ جي بدليل حالتن ۽ تجربن جي روشنيءَ ۾ اها دعويٰ ڪري ٿو ته ڪوس فقہ جي بنيادي اصولن جي نئين سر تشريح جو حق پهچي ٿو ته ائين ڪرڻ ۾ هو حق بجانب آهي.

قرآن شريف جي تعليمات مطابق جڏهن ته زندگي ترقي پذير تخليقي عمل آهي، تنهن ڪري هر نسل کي پنهنجن مسئلن حل ڪرڻ جو حق آهي. انهيءَ لاءِ ڪين پنهنجن وڏن جي ڪاوش منجهان پڻ رهنمائي حاصل ڪرڻ گهرجي ۽ انهن کي رنڊڪ سمجهڻ نه گهرجي.

هتي شايد اوهين ترڪيءَ جي شاعر ضيا جو ذڪر ڇيڙيو. توهين شايد اهو به پڇو ته عورت ۽ مرد جي معاملي ۾ جنهن مساوات جي هو گهر ڪري ٿو، ۽ سا به خصوصاً طلاق، خلع ۽ وراثت جي معاملي ۾، ڇا اها اسلامي قانون تحت ممڪن آهي؟ مان نٿو سمجهان ته ترڪيءَ ۾ عورت جي بيداريءَ ڪي اهڙا مطالبا پيدا ڪيا آهن، جن جو پورائو اسلام جي بنيادي اصولن جي نئين سر تشريح ڪانسواءِ نه ٿو ڪري سگهجي! اسان کي خبر آهي ته پنجاب ۾ ڪيترا اهڙا واقعا ٿيا هوندا جو ڪيترين مسلمان عورتون جيڪي پنهنجي غلط قسم جي مڙسن ڪان ڇوٽڪارو

حاصل ڪري نه ٿيون سگهن، اهي مجبورًا مذهب کان انحراف جو رستو اختيار ڪن ٿيون. ڇا اسلام جهڙي تبليغي ۽ مشنري روح واري مذهب جي خلاف ان کان وڌيڪ ڪا ٻي ڳالهه ٿي سگهي ٿي؟

هن سلسلي ۾ اسپين جي مشهور فقيه امام شاطبيءَ جي راءِ نهايت معنيٰ خيز آهي، جنهن پنهنجي ڪتاب ”الموافقات“ ۾ لکيو آهي ته اسلامي قانون جو در اصل مقصد پنجن ڳالهين يعني دين، نفس، عقل، مال ۽ نسل جو تحفظ ڪرڻ آهي. هاڻي شاطبيءَ جي ان راءِ کي ڪسوٽي بڻائي آءٌ اهو پڇڻ جي جُرات ڪريان ٿو ته، ڇا هدايه ۾ ارتداد کان بچڻ لاءِ جن قانوني تحفظات جو ذڪر ڪيو ويو آهي، اهي هن ملڪ ۾ مذهب جي مفاد لاءِ ڪافي آهن؟ هندوستاني مسلمانن جي انتهائي قدامت پسنديءَ جي ڪري، هتان جا مفتي ان ڪانسواءِ ٻيو ڪجهه ڪري نٿا سگهن ته، هو اهڙن ڪتابن سان چنبڙيا پيا هجن جن کي معياري ۽ مستند سمجهيو وڃي ٿو. مگر ان صورتحال جو نتيجو اهو نڪتو آهي جو قوم اڳتي وڌي رهي آهي، پر قانون اتي جو اتي بيٺو آهي.

باقي جيستائين ترڪيءَ جي شاعر طرفان مرد ۽ عورت جي وچ ۾ مساوات قائم ڪرڻ جو سوال آهي، مان سمجهان ٿو ته هو اسلام جي عائلي قوانين کان چڱيءَ طرح واقف ڪونهي. ان ڪانسواءِ ائين ٿو لڳي ته هو وراثت بابت قرآني قانون جي اقتصادي اهميت کي به سمجهي نه سگهيو آهي. اسلامي قانون مطابق شادي هڪ معاشرتي معاهدو آهي. ان ڪري شاديءَ وقت عورت پنهنجي طرفان اهڙا شرط رکي سگهي ٿي جو هوءَ مرد کان طلاق جو حق پاڻ ڏانهن منتقل ڪري، ۽ اهڙيءَ طرح هوءَ مڙس سان طلاق جي سلسلي ۾ برابري حاصل ڪري سگهي ٿي. ساڳيءَ طرح وراثت جي قانون بابت شاعر موصوف جي تجويز ڪيل اصلاح به غلط فهميءَ تي مبني آهي. ڇو ته جيڪڏهن وراثت

جي قانون موجب عورت ۽ مرد جي حصن ۾ اڻ برابري آهي ته انجو مطلب اهو ڪونهي ته ڪو مرد کي عورت تي فوقيت ڏني وئي آهي. در اصل اهڙو ڪوبه مفروضو اسلامي تعليمات جي بلڪل اَبتڙ آهي. قرآن ته چوي ٿو:

ولهن مثل الذي عليهن (٢: ٢٢٨)

"عورتن جا مردن تي اهڙائي حق آهن،
جهڙا مردن جا عورتن تي آهن."

لهذا ڌيءَ جو حصو انهيءَ ڪري گهٽ مقرر نه ڪيو ويو آهي ته ڪو هوءَ فطرتي طور گهٽ آهي، بلڪ ائين ڪرڻ دوران سندس ٻين اقتصادي فائدن کي به مدِنظر رکيو ويو آهي. ازانسواءِ هن سلسلي ۾ سندس سماجي حيثيت جو به خاص خيال رکيو ويو آهي. اها ڳالهه شاعر پاڻ به تسليم ڪري ٿو ته دولت جي تقسيم ۾ وراثت هڪ اڪيلو جُز نه آهي، بلڪ ساڳئي سماجي مقصد لاءِ ڪم ڪندڙ ٻين جُزن منجهان هڪ جُزو آهي. هوئن به ڏٺو وڃي ته هڪ طرف ڌيءَ، پيءُ طرفان مليل حصي جي وارث آهي، ته ٻئي طرف مڙس طرفان شاديءَ وقت مليل ملڪيت جي مالڪ پڻ آهي. ڪيس مهر جي سلسلي ۾ به پورو اختيار ڏنو ويو آهي ته هوءَ مؤجّل قسم جو مهر قبول ڪري يا معجّل، ۽ وري جيڪڏهن مڙس مهر ادا نه ٿو ڪري ته هوءَ مڙس جي پوري ملڪيت تي قابض پڻ رهي سگهي ٿي. اسلام ان ڳالهه تي بس ڪونه ٿو ڪري، بلڪ سندس پوري زندگيءَ جي ڪفالت به سندس مڙس جي ٻلي قرار ڏني ٿو. هاڻي انهيءَ لحاظ کان جيڪڏهن توهين وراثت جي قانون جو جائزو وٺندا، توهان کي معلوم ٿيندو ته اسلام ڌيءَ ۽ پٽ جي اقتصادي ٻيهڪ ۾ ڪو فرق روا نه رکيو آهي. بلڪ درحقيقت اسلامي قانون جو مقصد آهي ته حصن جي ظاهري اڻ برابريءَ ذريعي

سندن وچ ۾ برابريءَ کي قائم رکيو ويو، ۽ ترڪ شاعر پڻ ان ڳالهه جو مطالبو ڪيو آهي. سچ پچ ته قرآن مجيد جو قانونِ وراثت، جنهن کي وان ڪريمر اسلامي قانون ۾ سڀ کان اتم درجو ڏئي ٿو، اڃا تائين مسلمان قانوندانن جي پوري توجه جو مرڪز بڻجي نه سگهيو آهي. بهرحال جديد معاشري ۾ ڦهلجندڙ سخت طبقاتي جنگ جي تقاضا آهي ته اسان کي هن طرف به پورو پورو توجه ڏيڻ کپي. اسان کي گهرجي ته جديد معاشي زندگيءَ ۾ ايندڙ اڻ ڏر انقلاب کي پيشِ نظر رکي، اسلامي قوانين جو نئين سر مطالعو ڪريون، جو ته انهن ڪرڻ سان ممڪن آهي ته اسين اصولن جي ڪن اهڙن نظر انداز ٿيل پهلوئن جو انڪشاف ڪري وجهون، جو انهن اصولن ۾ اسان جو ايمان اڳي کان اڳرو ٿي پوي.

(ب) **حديث**: اسلامي قانون جو ٻيو بنيادي ماخذ احاديث نبوي آهن. مگر اها به حقيقت آهي ته حديثون هر زماني ۾ شديد اختلافي موضوع اڻ رهيون آهن. جديد نقادن منجهان پروفيسر گولڊزيهر (*Goldzieher*) تاريخي تنقيد جي جديد اصولن جي روشنيءَ ۾ حديثن جي پرک ڪئي آهي، ۽ هو ان نتيجي تي پهتو آهي ته حديثون مجموعي طور ناقابلِ اعتبار آهن. ليڪن هڪ ٻيو مغربي محقق حديثن جي صحيح ۽ غلط هجڻ بابت، اسان مسلمانن جي مقرر ڪيل طريقن، ۽ هن سلسلي ۾ امڪاني غلطين جي نشاندهي ڪرڻ کانپوءِ، هيٺين راءِ قائم ڪري ٿو:

”آخر ۾ ايترو ضرور چئبو ته هن وقت تائين
اسان جن خيالات جو ذڪر ڪيو آهي، انهن
جو تعلق صرف نظري امڪانات سان آهي.
باقي اهو سوال ته اهي امڪان ڪيتريقدر
حقيقت جو روپ وٺي سگهيا، ان جو سمورو
دارومدار ان ڳالهه تي آهي ته ان وقت جي

حالتن انهن امڪانن منجهان فائدي وٺڻ جو
ڪيترو موقعو فراهم ڪيو. مگر ان ۾ ڪو
شڪ ناهي ته ائين تمام ڏورن موقعن تي
ٿيو هوندو ۽ چئي سگهجي ٿو ته سنت يعني
احاديث جو تمام ڏورو حصو متاثر ٿيو هوندو.
تنهنڪري اسين بجا طور اها راءِ قائم ڪري
سگهون ٿا ته حديثن جو وڏو حصو جنهن
کي مسلمانن قانون جو درجو ڏنو آهي،
اسلام جي ابتدائي اوسر ۽ واڌاري جو سچو
۽ صحيح رڪارڊ آهي."

(اسلام جا ماليائي نظريات)

بهرحال جيستائين اجتهاد جو تعلق آهي ته في الحال اسان کي قانوني نوعيت وارين حديثن کي ٻين عام حديثن کان الڳ ڪرڻو پوندو. وري ان قسم جي حديثن ۾ اهو سوال وڏي اهميت ٿو رکي ته منجهن ڪيتريقدر اسلام کان اڳ وارين عربي رسمون سمايل آهن؟ يا ڪيتري قدر انهن کي برقرار رکيو ويو آهي يا نبي اڪرم صلعم جن انهن ۾ ڪيتريقدر تبديلي ڪئي هئي؟ مگر اها کوجنا سخت ڏکي پڻ آهي، ڇو ته اسان جي ابتدائي دور جي عالمن اسلام کان اڳ وارين رسمن جو گهٽو ڪري ذڪر ڪونه ڪيو آهي. اهڙيءَ طرح اسان لاءِ انهن رسمن جو سراغ لڳائڻ به ممڪن نه رهيو آهي جن بابت حضور صلعم جن خاموشي اختيار ڪئي هئي يا منظوري ڏني هئي؛ وري خاص طور ان لحاظ کان ته انهن جي استعمال کي عالمگير بنائڻ مقصود هو يا نه؟ شاه ولي الله دهلوي هن موضوع تي ڪافي روشني وڌي آهي ۽ هتي آءٌ سندس خيالات جو ماحصل پيش ڪريان ٿو. شاه ولي الله جي راءِ آهي ته نبين جي تعليمات جو عام طريقو اهو آهي ته، هر نبيءَ جي شريعت ۾ سندس قوم جي عادتن،

طور طريقن ۾ خصوصيتن جو خاص خيال رکيو ويندو آهي، جنهن قوم ڏانهن ڪيس موڪليو ويندو آهي. پر هڪ اهڙو نبي جنهن جو مقصد همه گير يعني هرهنڌ لاڳو ٿيندڙ اصول وضع ڪرڻ آهي، ائين ڪري نه ٿو سگهي؛ ڇاڪاڻ جو اهو هن لاءِ ممڪن ناهي ته هو مختلف قومن لاءِ مختلف اصول ٺاهي، يا ڪين پنهنجي لاءِ پاڻ اصولن ٺاهڻ جي اجازت ڏئي. ان ڪري هن جو طريقو اهو ٿي سگهي ٿو ته هو ڪنهن خاص قوم جي تربيت ڪرڻ ڪانپوءِ، ان کي هڪ عالمگير شريعت جي تشڪيل لاءِ مثال طور پيش ڪري. يعني هو پهريائين اهڙن اصولن تي زور ڏئي ٿو، جيڪي پوري ٻني نوع انسان جي سماجي زندگيءَ ۾ ڪارفرما آهن، تنهن ڪانپوءِ هو انهن اصولن کي انهيءَ قوم جي مخصوص عادتن مطابق ۽ موقعي جي مناسبت سان مٿن نافذ ڪري ٿو، ۽ اهڙيءَ طرح نافذ ٿيندڙ شرعي احڪام مثلاً (تعزيرات) وغيره هڪ لحاظ کان انهيءَ قوم لاءِ مخصوص ٿين ٿا. ازانسواءِ جئن ته انهن جو نفاذ بذات خود ڪو مقصد نه هوندو آهي، تنهن ڪري ايندڙ نسلن مٿان پڻ اهي سختيءَ سان نافذ ڪري نه ٿا سگهجن. شايد اهوئي سبب آهي جو امام ابوحنيفه، جنهن کي اسلام جي عالمگير ڪردار بابت تمام گهڻي بصيرت حاصل هئي، تنهن عملي طور اهڙين حديثن جو استعمال نه ڪيو آهي. اهڙيءَ طرح "استحسان" يعني "فقهي ترجيح" واري اصول کي متعارف ڪرائڻ جو سهرو به مٿس سر تي آهي، جنهن جو مطلب آهي ته ڪنهن به قانوني مسئلي حل ڪرڻ وقت اصلي حالتن جو پڻ خبرداريءَ سان جائزو ورتو وڃي.

هاڻي ان حقيقت منجهان اهو اندازو لڳائي سگهجي ٿو ته اسلامي قانون جي هن ٻئي بنيادي ماخذ بابت امام ابوحنيفه جو ڪهڙو خيال هو ۽ ان جا ڪهڙا اسباب هئا. باقي اهو چوڻ ته امام ابوحنيفه حديثن جو استعمال ان ڪري نه ڪيو، ڇاڪاڻ

جو هن جي ڏينهن ۾ حديثن جو ڪو باقاعده مجموعو موجود نه هو، سو اها ڳالهه غلط آهي. ڇو ته عبدالملڪ ۽ زهري جا مجموعا درحقيقت امام صاحب جي وفات کان گهٽ ۾ گهٽ ڏيهه سال اڳ تيار ٿي چڪا هئا. پر سمجهو ته اهي مجموعا هن تائين ڪونه پهتا يا انهن ۾ فقهي موضوع واريون حديثون موجود ڪونه هيون، اهڙيءَ صورت ۾ جيڪڏهن امام صاحب ضروري سمجهي ها ته امام مالڪ ۽ امام احمد بن حنبل وانگر پنهنجو مجموعو تيار ڪري سگهي ها!

لهٰذا منهنجي خيال ۾ مجموعي طور امام موصوف جو فقهي حديثن ڏانهن مٿيون رجحان بلڪل جائز ۽ درست هو. هاڻي جيڪڏهن اجتهاد جي آزاديءَ جا قائل، حديثن کي بي دريغ ۽ بنا تنقيد اسلامي قانون جي ٻئي ماخذ طور استعمال ڪرڻ لاءِ تيار ناهن، ته مان سمجهان ٿو هو ڪا نئين ڳالهه ڪونه ٿا ڪن، بلڪ ائين ڪرڻ سان اهل سنت جي هڪ وڏي امام يعني ابو حنيفه جي تقليد ڪري رهيا آهن. بهرحال هن سلسلي ۾ محدثن اسلام جي جيڪا وڏي ۾ وڏي خدمت سرانجام ڏني آهي ۽ جنهنجو انڪار ڪري نه ٿو سگهجي، سا اها آهي ته هنن اهڙيءَ طرح مجرد غور و فڪر جي رجحان کي روڪيو آهي، ۽ انجي بجاءِ هر مسئلي کي پنهنجي اصلي صورت ۾ پيش ڪرڻ جي هر ممڪن ڪوشش ڪئي آهي. ان ڪري حديثن جو وڌيڪ گهرو مطالعو ۽ وري خاص طور جنهن نموني ۾ نبي اڪرم صلعم جن پاڻ وحيءَ جي تشريح ڪئي. هن سلسلي ۾ جيڪڏهن انهيءَ روح کي مدنظر رکيو وڃي ته جيڪر قرآن شريف طرفان بيان ڪيل قانوني اصولن جي صحيح قدر و قيمت سمجهڻ ۾ وڏي مدد ملي سگهي ٿي. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته اسان حديثن جي صحيح قدر و قيمت ۽ مڪمل ڄاڻ وسيلي ئي اسلامي قانون جي بنيادي اصولن جي نئين سر تشريح ۽ تعبير ڪري سگهون ٿا.

اجماع: اسلامي قانون جو ٽيون ماخذ اجماع آهي ۽ منهنجي خيال مطابق اسلامي قانون جو اهم ترين تصور آهي. پر اها عجيب ڳالهه آهي ته اسلامي قانون جو ايڏو اهم تصور، جنهن شروعاتي دور ۾ وڏن عالمانه بحثن کي جنم ڏنو، اڳتي هلي محض هڪ رسمي خيال بڻجي ويو، ۽ تمام ورلي ڪنهن اسلامي ملڪ اندر هڪ اداري جي صورت اختيار ڪري سگهيو! شايد انهيءَ ڪري جو چوٿين خليفي کان جلدي پوءِ، اجماع کي هڪ دائمي قانون ساز اداري جي حيثيت ڏيڻ، انهيءَ وقت جي مطلق العنان حاڪمن جي سياسي مفاد وٽان نه هو. مان سمجهان ٿو اموي ۽ عباسي خليفن جي زياده مفاد وٽان اها ڳالهه هئي ته هو اجتهاد جي قوت کي چند فردن تائين محدود رکن، بجاءِ ان جي ته هو هڪ مستقل اسيمبليءَ کي وجود ۾ آڻين، جو ته ممڪن هو ته اها اسيمبلي کائن وڌيڪ طاقتور ٿي پوي!

بهرحال اها ڳالهه انتهائي اطمينان بخش آهي ته جديد اسلامي ذهن تي، هڪ ته نئين دنيا ۾ اڀرندڙ قوتن جي ڪري، ۽ ٻيو ته مغربي قومن جي سياسي تجربي ڪري؛ جيڪي اثرات مرتب ٿي رهيا آهن، انهن جي ڪري مٿس اجماع جو صحيح قدر و قيمت ۽ اصل امڪان واضح ٿيندا وڃن ٿا. اهوئي سبب آهي جو اسلامي ملڪن ۾ قانون ساز اسيمبلين جو وجود ۾ اچڻ ۽ جمهوري روح جي نشوونما، ترقيءَ طرف اهم قدم ليکي سگهجن ٿا. اڳتي هلي انجو نتيجو اهو نڪرندو جو اجتهاد جو حق ڪنهن هڪڙي مذهب جي مجتهد تائين محدود نه رهندو، بلڪ اهو حق پوري اسيمبليءَ ڏانهن منتقل ٿي ويندو. هونئن به موجوده دور ۾ جڏهن مسلمان مخالف فرقن ۾ ورهايل آهن، اجماع جي اهائي هڪ ممڪن صورت آهي. ان کانسواءِ ائين ڪرڻ سان اهو پڻ ممڪن ٿي پوندو ته هڪ عام ماڻهو به اهڙن قانوني مسئلن تي اظهار راءِ ڪري سگهندو. مطلب ته اهڙيءَ طرح اسين پنهنجي وياڪل

قانوني نظام ۾ نئون روح ڦوڪي سگهون ٿا ۽ ڪيس ارتقا پذير بڻائي سگهون ٿا. هندوستان ۾ بهرحال مشڪلاتن پيدا ٿيڻ جو امڪان آهي، ڇو ته سوال پيدا ٿو ٿئي ته آخر هڪ غير مسلم قانون ساز اسيمبلي، ڪهڙيءَ طرح اجتهاد جو حق استعمال ڪري سگهي ٿي؟!

آخر ۾ اجماع بابت هڪ ٻن سوالن جي وضاحت ڪرڻ ضروري ٿو سمجهان. پهريون ته ڇا اجماع قرآن کي رد ڪري سگهي ٿو؟ جيتوڻيڪ هڪ مسلمان جي آڏو هي سوال ڪرڻ فضول آهي، پر آءٌ هتي انجو جواب ڏيڻ ان ڪري ضروري ٿو سمجهان جو هڪ مغربي نقاد پنهنجي ڪتاب ”اسلام جا ماليات نظريات“ ۾ سخت غلط بيانيءَ کان ڪم ورتو آهي. اهو ڪتاب ڪولمبيا يونيورسٽي وارن طرفان ڇپرايو ويو آهي. مذڪوره ڪتاب جو مصنف ڪنهن معتبر حوالي ڏيڻ کانسواءِ چوي ٿو ته ڪي حنفي ۽ معتزلي عالم ان راءِ جا آهن ته اجماع قرآن کي رد ڪري سگهي ٿو، حالانڪ اسلامي فقه ۾ اهڙي ڳالهه جو ذري برابر امڪان ڪونهي، ۽ نه وري ڪنهن حديث منجهان اهڙو ڪو اشارو ملي ٿو. مان سمجهان ٿو ته مصنف کي اِها غلط فهمي شروعاتي فقيهن جي تصنيفات ۾ ملندڙ ”ناسخ و منسوخ“ جي بحث منجهان لاحق ٿي آهي. هن سلسلي ۾ امام شاطبي ”الموافقات“ جي جلد ٽئين جي صفحي ٦٥ تي ان ڳالهه جي وضاحت ڪندي لکي ٿو:

”اجماعِ صحابه جي نسبت سان انهيءَ اصطلاح
جو مطلب قرآن جي ڪنهن قانوني حڪم
کي محدود يا وسيع ڪرڻ جو اختيار آهي.“

باقي انجو مطلب اهو ناهي ته قرآن جي قانون کي ڪنهن ٻئي اصول يا قاعدي سان بدلائي سگهجي ٿو يا ان کي فوقيت

ڏئي سگهجي ٿي. وري جيستائين اهڙي اختيار کي استعمال ڪرڻ جو تعلق آهي ته امضي چوي ٿو, صحابه کي ضرور اهڙي شرعي حڪم کان واقفيت هوندي, جنهن تحت هو ڪنهن قانون کي محدود يا وسيع ڪري سگهندا هئا. امضي, شافعي مذهب جو مجيل فقيه ٿي گذريو آهي. هن ستين صديءَ جي وچ ڌاري وفات ڪئي ۽ سندس تصنيفون تازو مصر مان شايع ٿيون آهن.

بهرحال اصل سوال هي آهي ته جيڪڏهن صحابه, ڪنهن مسئلي بابت اتفاق راءِ سان فيصلو ڏنو آهي, ته پوءِ ڇا ايندڙ نسل به سندن فيصلي جا پابند آهن؟ شوڪاني هن ڳالهه تي چڱيءَ ريت بحث ڪيو آهي ۽ هن سلسلي ۾ ٻن فقيهن جو نقطئه نظر به پيش ڪيو اٿس. منهنجي پنهنجي راءِ آهي ته هن سلسلي ۾ ڪنهن به مسئلي بابت فيصلي ڪرڻ وقت, اهو امتياز قائم ڪرڻ لازمي ٿيندو ته ڪهڙي مسئلي جو تعلق "حقيقت" سان آهي ۽ ڪهڙي مسئلي جو تعلق محض قانون سان آهي. جيستائين "حقيقت" سان لاڳاپيل مسئلي جو تعلق آهي ته ان جو مثال "معوذتين" آهي. سوال هو ته آهي به ننڍڙيون سورتون قرآن مجيد جو حصو آهن يا نه؟ صحابه ڪرام جي متفق راءِ مطابق ته آهن انڪري اج اسين انهن جي فيصلي جا پابند آهيون. ظاهر آهي ته اهي ئي ان حيثيت ۾ هئا ته ڪين انهيءَ حقيقت جي ڇاڻ هجي. باقي جيستائين قانوني مسئلن جو تعلق آهي ته انهن جو واسطو دراصل تشريح ۽ تعبير سان آهي. لهٰذا مان انهيءَ ڳالهه چوڻ جي جرائت ڪريان ٿو ۽ ڪرخي پڻ راءِ جو آهي ته, پويان نسل صحابه جي اهڙن فيصلن جا پابند ناهن. ڪرخي جي راءِ آهي:

> "صحابه جي پيروي انهن معاملن ۾ لازمي آهي جتي قياس جو استعمال نه ٿو ڪري سگهجي, پر اهڙي هنڌ جتي قياس جو استعمال ٿي سگهي ٿو, اتي ائين ڪرڻ ضروري ناهي."

هتي هڪ ٻيو سوال جديد اسيمبلين جي قانون سازيءَ بابت پڇي سگهجي ٿو. اهو هي ته اهڙين اسيمبلين ۾ اڪثريت گهڻو ڪري اهڙن ماڻهن جي هوندي، جيڪي اسلامي قانون جي باريڪين کان واقف نه هوندا. انڪري امڪان آهي ته انهن جا ارڪان قانون جي تشريح ۾ سخت غلطيون ڪري وجهن. هاڻي سوال پيدا ٿو ٿئي ته اهڙين تشريحي غلطين جي امڪان کي ڪهڙيءَ ريت ختم ڪري سگهجي ٿو يا گهٽائي سگهجي ٿو. هن سلسلي ۾ اها ڳالهه ياد رکڻ جوڳي آهي ته ايران جي ١٩٠٦ع واري دستور تحت اهڙن برک مذهبي عالمن تي مشتمل هڪ جدا ڪاميٽي ٺاهي وئي هئي، جيڪي دنيوي معاملات ۾ پڻ ماهر سمجهيا ٿي ويا، ۽ اها ڳالهه پڻ هنن جي ذمي ڪئي وئي هئي ته قانون ساز مجلس جي عمل تي نگاهه رکن. جيتوڻيڪ هي تمام خطرناڪ بندوبست هو پر مان سمجهان ٿو ايران جي آئيني نظريات جي پيش نظر اهو طريقو اختيار ڪرڻ لازمي هو. جيتري قدر مون کي خبر آهي ته انهيءَ نظريي مطابق حڪومت دراصل امام غائب جو حق آهي ۽ بادشاهه ان جو محض رکوالو يا حفاظت ڪندڙ آهي، ۽ علماءَ جن ته امام جا نمائندا يا نائب آهن، انڪري کين پوري معاشري جي نگهبانيءَ جو حق پهچي ٿو. هتي مون کي اها ڳالهه سمجهه ۾ نه ٿي اچي ته سلسلهءِ امامت جي عدم موجودگيءَ ۾ هو امام جي نمائندگيءَ جي ڪهڙيءَ ريت دعويٰ ڪري سگهن ٿا. بهرحال ايرانين جو آئيني نظريو ڪهڙو به هجي پر مٿيون بندوبست انتهائي خطرناڪ آهي، ۽ جيڪڏهن هروڀرو ضرورت پئجي وڃي ته سني ملڪن اندر اهو طريقو وڌ ۾ وڌ هڪ عارضي آپاءَ طور اختيار ڪري سگهجي ٿو.

حقيقت اها آهي ته مسلم قانون ساز اسيمبليءَ جو وڏو حصو علمائن تي مشتمل هئڻ گهرجي جيڪي ڪنهن قانوني مسئلي تي نه صرف آزادانه بحث جو آغاز ڪري سگهن بلڪ هن سلسلي ۾

ضروري رهنمائي به ڪري سگهن. باقي جيستائين اسلامي شريعت جي غلط تشريحات جو سوال آهي، ته انهيءَ امڪان کي گهٽائڻ جو مؤثر طريقو اسلامي ملڪن ۾ قانون يعني فقه جي تعليم ۾ وڏي پيماني تي سڌاري آڻڻ سان ئي ٿي سگهي ٿو. ضرورت ان ڳالهه جي آهي ته فقه جي تعليم جو دائرو وسيع ڪيو وڃي ۽ ان سان گڏ جديد اصول قانون (Jurisprudence) جو گهري نظر سان اڀياس ڪيو وڃي.

(ج) **قياس:** فقه جو چوٿون ماخذ قياس آهي ۽ ان جو مطلب آهي ته قانون سازيءَ جي عمل دوران مشابهتن جي آڌار تي استدلال. معلوم ٿو ٿئي ته جڏهن مفتوح ملڪن جي زرعي ۽ سماجي حالتن سان حنفي عالمن جو واسطو پيو، تڏهن کين اهو احساس ٿيو ته انهن ملڪن جي مسئلن حل ڪرڻ لاءِ، احاديث نبوي منجهان ڪا خاص رهنمائي ڪونه ٿي ملي، جنهن ڪري هنن لاءِ سواءِ ان جي ٻيو ڪو چارو نه هو ته هو اهڙيءَ صورت ۾ عقل ۽ قياس جو استعمال ڪن. بهرحال ان وقت جڏهن عراق ۾ اهڙيون حالتون هيون، ۽ ارسطوءَ جو منطق پنهنجي پوري عروج تي هيو، تڏهن اسلامي فقه جي نشو و نما کي ڪافي ڌڪ پهتو. هونئن به زندگيءَ جي پيچيده عمل کي منطق جي چند عام تصورات ۽ انهن مان اخذ ٿيندڙ نتيجن جي تابع ڪري نٿو سگهجي. جو ته جيڪڏهن زندگيءَ کي ارسطوءَ جي منطق واري عينڪ سان ڏسبو ته اها هڪ اهڙي سادي ڪل وانگر نظر ايندي، جنهن ۾ بذات خود ڪو اندروني تحرڪ وارو اصول ڪارفرما ڪونهي. مطلب ته اهڙيءَ طرح حنفي فقيهن طرفان زندگيءَ جي تخليقي آزادي ۽ خودمختياريءَ کي نظرانداز ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي وئي. هنن جو خيال هيو ته محض عقل جي بنياد تي به هڪ اهڙي فقهي نظام جي تشڪيل ڪري سگهجي ٿي جيڪو منطقي لحاظ کان ڪامل

۽ مڪمل ٿجي. هڪ طرف اهي ڪوششون جاري ٿيون ته ٻئي طرف حجاز جا فقيهه، جيڪي نسلي طور عملي ذهن جا وارث هئا، تن عراقي فقيهن جي متڪلمانه موشگافين خلاف سخت احتجاج شروع ڪري ڏنو. هو ان راه جا هيا ته خيالي ۽ غير حقيقي مسئلن ڏانهن عراقي عالمن جو وڌندڙ لاڙو، هڪ ڏينهن اسلامي قانون کي بي روح ۽ بي مقصد بڻائي ڇڏيندو، ليڪن ابتدائي دور جي انهن سخت اختلافن ڪري ايترو ضرور ٿيو ته اڳتي هلي قياس جي هڪ تنقيدي وصف آڏو اچي وئي، جنهنڪري قياس جي اصلي حدود ۽ شرائط ڪانسواءِ قياس جي صحت و عدم جي باري ۾ پڻ ڪافي خبر پئجي وئي. ان ڪانسواءِ شروعات ۾ جيتوڻيڪ قياس مجتهد جي ذاتي راءِ جو ٻيو نالو هو، مگر آئيندي لاءِ قياس جو اصول اسلامي قانون اندر حرڪت ۽ زندگيءَ جو سرچشمو بڻجي ويو. چنانچه امام مالڪ ۽ امام شافعي وارن جنهن نموني ۾، امام ابو حنيفه جي اصول قياس مٿان سخت تنقيد ڪئي؛ انهيءَ دراصل مقصد ان آريائي رجحان آڏو ساڳي رڪاوٽ قائم ڪرڻ آهي، جنهن تحت مجرد تصورات کي محسوسات تي، ۽ خيالات کي حقائق تي ترجيح ڏني ويجي ٿي. هڪ لحاظ کان قانوني تحقيق جي ميدان ۾، اهو استخراجي ۽ استقرائي طريقن درميان هڪ قسم جو نزاع هو. مطلب ته عراقي فقيهه "تصور" جي دائمي پهلوءَ تي زور ڏيڻ جا عادي هئا ۽ ان جي مقابلي ۾ حجاز وارا ان جي وقتي پهلوءَ تي ڌيان ڏني رهيا هئا. بهرحال حقيقت اها آهي ته حجاز وارا فقيهه پڻ پنهنجي موقف جي پوري اهميت کان واقف نه هئا، جيتوڻيڪ هو حجاز جي قانوني روايتن طرف فطري طور مائل هئا، مگر حضور صلعم ۽ صحابه ڪرام جي قائم ڪيل مثالن بابت، هو ڪنهن وسيع النظريءَ جو ثبوت ڏئي نه سگهيا. ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته هنن کي "محسوسات" جي قدر و قيمت جو اعتراض هو، مگر هو محسوسات کي دائمي تصور ڪرڻ لڳا، ۽ هن سلسلي ۾ هنن قياس جو استعمال بلڪل

ترڪ ڪري ڇڏيو هو. بهرحال امام ابوحنيفه ۽ سندس حنفي مذهب مٿان انهيءَ تنقيد جو اهو نتيجو نڪتو جو ”محسوس“ کي ”مجرد“ کان چونڪارو ملڻ لڳو، ۽ اهو اصول تسليم ڪيو ويو ته فقهي اصولن جي تشريح ۽ ترجماني وقت، زندگيءَ جي حقيقي تنوع ۽ حرڪت کي نظرانداز ڪري نه ٿو سگهجي. ان ڪري اڳتي هلي، اهي سڀ نتيجا جيڪي اهڙن تنازعن مان پيدا ٿيا هئا، حنفي مذهب ۾ سمونجي ويا. اهو ئي سبب آهي جو هيئنر حنفي مذهب پنهنجي بنيادي اصولن جي لحاظ کان گهڻو آزاد ۽ خودمختار آهي، ۽ منجهس ٻين مذهبن جي مقابلي ۾ مطابقت پيدا ڪرڻ جي وڏي تخليقي صلاحيت موجود آهي. اها به ڳالهه آهي ته حنفي فقه جا جديد ماهر خود انهيءَ مذهب جي روح جي برعڪس، سندس بانيءَ ۽ ان جي شاگردن جي فيصلن کي مستقل سمجهڻ لڳا آهن. اهو بلڪل ائين آهي جئن امام ابو حنيفي جي مخالفن پڻ سندس ڪن خاص حالتن ۾ ڏنل فيصلن کي دائمي قرار ڏنو آهي. حقيقت اها آهي ته جيڪڏهن حنفي مذهب جي هن بنيادي اصول يعني قياس کي پوريءَ ريت سمجهڻ کانپوءِ ڪيس صحيح نموني ۾ استعمال ڪيو وڃي ته امام شافعي جي چوڻ مطابق اهو دراصل مڪمل ”اجتهاد“ جو ٻيو نالو آهي. اهو ئي سبب آهي جو قرآن يعني نص جي حدن اندر پڻ ان جي استعمال جي پوري پوري آزادي آهي. قياس جي اهميت جو اندازو ان ڳالهه مان به لڳائي سگهجي ٿو جو گهڻن عالمن جهڙوڪ قاضي شوڪانيءَ وغيره جو چوڻ آهي ته قياس جي استعمال جي اجازت خود حضور صلعم جن جي حياتي مبارڪ ۾ ڏني وئي هئي، ان ڪري ائين چوڻ ته هيئنر اجتهاد جو دروازو بند ٿي چڪو آهي، هڪ من گهڙت ڳالهه آهي، جنهن جو هڪڙو سبب اسلامي فقه جو فڪري لحاظ کان هڪ خاص صورت اختيار ڪرڻ آهي ۽ ان جو ٻيو سبب روحاني تنزل جي ڪري ٿهاچندڙ فڪري مشتي آهي يعني جيڪڏهن اڪابر مفڪرن کي

ديوتا جو درجو ڏنو ويندو آهي. ذاتي جڏهن پوئين دور جي ڪجهه فقيهن ان مان گهڙت ڳالهه کي صحيح سمجهيو آهي ته ڀلي سمجهن، ليڪن جديد دور جو مسلمان سندن انهيءَ ڳالهه جو پابند ناهي ته هو اهڙي نموني ۾ پنهنجي فڪري آزادي کي پنهنجي هٿن سان قربان ڪري ڇڏي. سرخسيءَ ڏهين صدي هجريءَ ۾ به ڪيڏو نه سچ چيو هو: ”جيڪڏهن هن مفروضي ۾ يقين رکندڙن جو اهو مطلب آهي ته اڳين عالمن کي وڌيڪ سهولتون ميسر هيون، ۽ موجوده دور جي عالمن کي ان جي مقابلي ۾ وڌيڪ تڪليفون درپيش آهن ته پوءِ اهو بيوقوفيءَ ڪانسواءِ ٻيو ڪجهه ناهي. حقيقت اها آهي ته موجوده دور جي عالمن لاءِ اجتهاد ڪرڻ اڳين کان وڌيڪ سولو آهي. ڇاڪاڻ جو هن وقت قرآن و حديث جون تشريحات ايڏي ته جهجهي انداز ۾ موجود آهن جو موجوده دور جي مجتهد کي سندس ضرورت کان به وڌيڪ مواد ملي سگهي ٿو.“

مون کي اميد آهي ته اجتهاد جي باري ۾ هن مختصر بحث منجهان اوهان تي اهو واضح ٿي ويو هوندو ته، جيستائين فقهي جمود جو تعلق آهي ته ان جي باري ۾، نه ته اسان جي بنيادي اصولن ۾ ڪا اهڙي ڳالهه ملي ٿي، ۽ نه وري اسان جي فقهي مذهبن منجهان ان طرف ڪو اشارو ملي ٿو. لهٰذا اڄ اسلامي دنيا وارن کي گهرجي ته هو تازن مشاهدن ۽ اونهي غور و فڪر کان ڪم وٺندي، اسلامي فقه جي نئين سر تعمير و تشڪيل ۾ جنبي وڃن. ليڪن نئين سر تعمير جو مطلب رڳو زندگيءَ جي نين حالتن سان مطابقت پيدا ڪرڻ نه آهي، بلڪ ان کان گهڻو وڌيڪ آهي. ترڪيءَ جو مثال اسان جي آڏو آهي. جنهن جي سجاڳيءَ جو اصل ڪارڻ مهاڀاري لڙائي آهي؛ اما ترڪي جنهن کي هڪ فرينچ مصنف اسلامي دنيا جو مستحڪم ترين عنصر ڪوٺيو آهي. بهرحال

هڪ طرف ترڪيءَ جي جاگيرتا آهي ۽ ٻئي طرف مسلم ايشيا جو قريب ٿيندڙ اقتصادي تجربو آهي. اهي ٻئي ڳالهيون ٻڌائن ٿيون ته اسلام جو اصل مقصد ڇا آهي ۽ اسلام ڪهڙي مقدر جو خواهان آهي. اڄ بني نوع انسان کي ٽن شين جي ضرورت آهي. پهريون ڪائنات جي روحاني سمجهاڻي، هر فرد جو روحاني ڇوٽڪارو، ۽ ٽيون عالمگير نوعيت جا اهي روحاني اصول، جيڪي انساني معاشري کي روحاني بنيادن تي ترقي پذير بڻائي سگهن. ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته جديد يورپ وارن انهن ڳالهين تي هلندي ڪيترا عينيت پسند نظام گهڙيا آهن، پر تجربو ٻڌائي ٿو ته جنهن سچائيءَ جو انڪشاف محض عقل جي وساطت سان ٿئي ٿو، انهيءَ سان اها ايماني حرارت پيدا ڪونه ٿي ٿئي، جيڪا وحي يا الهام جي ڪري ٿئي ٿي. اهوئي سبب آهي جو خالص فڪر انسان تي تمام گهٽ اثر ڪري ٿو، پر ان جي مقابلي ۾ مذهب هميشه فرد کي عروج تي پهچائي ٿو، ۽ پوري معاشري کي يڪسر تبديل ڪري ڇڏي ٿو. لهٰذا يورپ جو عينيت پسند فلسفو سندن زندگيءَ ۾ ڪو مؤثر ڪردار ادا ڪري نه سگهيو آهي، بلڪ ابتو ان جي نتيجي ۾ بگڙيل خوديءَ جنم ورتو آهي؛ ۽ ان جي ڪري ناقابلِ برداشت جمهوريتن جو هڪ اهڙو سلسلو شروع ٿي ويو آهي، جن جو اصل مقصد امير جي مفاد ۾ غريب جو استحصال ڪرڻ آهي. يقين ڪريو اڄ يورپ انسان جي اخلاقي ترقيءَ ۾ وڏي ۾ وڏي رڪاوٽ آهي. مگر ان جي مقابلي ۾ جڏهن ته هڪ مسلمان اهڙن بنيادي تصورات جو حامل ٿئي ٿو جن جو ذريعو وحي يا الهام آهي، ۽ جيڪي زندگيءَ جي انتهائي گهراين جي ترجماني ڪن ٿا، ان ڪري سندس تصورات ظاهري خارجيت کي باطني حقيقت ۾ بدلائي سگهن ٿا.

اسان مسلمانن جو ايمان آهي ته هيءَ زندگي اصل ۾ روحاني نوعيت جي آهي، ۽ اها اهڙي ڳالهه آهي جنهن لاءِ هڪ عام مسلمان به پنهنجي جان قربان ڪرڻ کان نه ٿو ڪيٻائي. ان کانسواءِ

اسلام جو اهو پڻ هڪ بنيادي تصور آهي ته ديني وحيءَ جو سلسلو هميشه لاءِ بند ٿي چڪو آهي ۽ هاڻي اسين ڪنهن وحي جا محتاج نه آهيون، ان ڪري، اڄ اسان کي دنيا جي روحاني طور چونڪارو حاصل ڪندڙ قومن ۾ سڀني کان اڳتي هئڻ گهرجي، پر ڇا آهي ته ابتدائي دور جا اهي مسلمان، جن کي اسلام جي آمد سان ماقبل اسلام ايشيا جي روحاني غلاميءَ مان ڇوٽڪارو مليو، سي اسلام جي هن بنيادي تصور جي اصل اهميت کان پوريءَ طرح واقف نه هئا. ليڪن اڄ اسان کي پنهنجي حالت جو صحيح جائزو وٺڻو آهي ۽ اسان کي کپي ته اسلام جي بنيادي اصولن جي روشنيءَ ۾ پنهنجي سماجي زندگيءَ جي نئين سر تشڪيل ڪريون. اسان کي کپي ته اسلام جو اهو عظيم آدرش جيڪو اڄ ڏينهن تائين اسان جي نظرن کان ڪنهن حد تائين اوجهل رهيو آهي، ان کي حاصل ڪرڻ جي هر ممڪن ڪوشش ڪريون، ۽ اسلام جو اهو عظيم آدرش روحاني جمهوريت جي نشو و نما آهي.

—*....

ڇا مذهب جو امڪان آهي؟

مذهبي زندگيءَ کي ٽن ليکي ٽن دورن ۾ ورهائي سگهجي ٿو، جن کي ”ايمان“، ”فڪر“ ۽ ”معرفت“ جو نالو ڏيئي سگهجي ٿو. پهرئين دور ۾ مذهبي زندگي هڪ اهڙي قسم جي انتظامي ڍانچي وانگر آهي، جنهن کي هڪ فرد توڙي پوري قوم هڪ غير مشروط حڪم جي صورت ۾ قبول ڪن ٿا، ازانسواءِ انهيءَ دور ۾ اهڙن احڪامن جي مقصد ۽ منشا کي عقلي طور سمجهڻ جي به ضرورت ڪونه ٿي پوي. البت ڪنهن به قوم جي سياسي ۽ سماجي تاريخ ۾ مٿيون دور وڏي اهميت رکي ٿو. مگر ان جي مقابلي ۾ جيستائين فرد جي اندروني نشوونما ۽ ذاتي ترقيءَ جو تعلق آهي ته اهو دور ايڏو اهم ناهي. مٿئين قسم جي نظم و ضبط جي مڪمل پابندي ڪانپوءِ، مذهب جي انهيءَ انتظامي صورت کي عقلي طور سمجهڻ جو وقت اچي ٿو، ته جئن سندس اصل ۽ حقيقي سرچشمي جو پتو لڳائي سگهجي. هن دور ۾ مذهبي زندگي هڪ اهڙي مابعدالطبعيات جي جستجو ڪري ٿي جيڪا سندس بنياد بڻجي سگهي– ۽ ان جو مطلب آهي هن ڪائنات بابت هڪ اهڙو نظريو جيڪو منطقي تضاد و تناقص کان پاڪ هجي ۽ جنهن ۾ خدا جو تصور به شامل هجي. مذهبي زندگيءَ جي ٽئين دور ۾ مابعدالطبعيات جي جڳهه نفسيات والاري ٿي ۽ انسان ۾ مطلق حقيقت سان سڌو سنئون ڳانڍاپو قائم ڪرڻ جي خواهش پيدا ٿئي ٿي.

هاڻي اهو ئي اهو دور آهي جڏهن مذهب جو معاملو زندگيءَ جي ذاتي قوت ۽ قدرت جو معاملو بڻجي پوي ٿو. انهيءَ عرصي

دوران فرد آزاد ۽ بااختيار شخصيت جو حامل ٿئي ٿو. پر ان جو مطلب اهو ناهي ته هو شريعت جي حدن کي ٽوڙي ائين ڪري سگهي ٿو، بلڪ ان جو مطلب آهي ته هو شعور جي گهراين منجهان انهيءَ حقيقي سرچشمي جو عرفان حاصل ڪري ٿو. هڪ مسلمان صوفيءَ جو چوڻ آهي ته:

> ”قرآن شريف جو اصلي فهم تيستائين ناممڪن آهي جيستائين هڪ مؤمن تي ان جو نُزول اهڙي طرح نٿو ٿئي، جهڙيءَ طرح ان جو نزول آنحضرت صلعم جن جي ذات گراميءَ تي ٿيو هو!“

هاڻي اهو آهي مذهبي زندگيءَ جي ترقيءَ جو آخري مرحلو ۽ مون موجوده بحث دوران زيرِ نظر سوال ۾ لفظ مذهب جو استعمال انهيءَ مقصد تحت ئي ڪيو آهي. پر جيڪڏهن مذهب جو استعمال انهيءَ مقصد سان ڪجي ٿو ته بدقسمتيءَ سان ان کي ”تصوف“ جو نالو ڏنو وڃي ٿو. وري عام طور تصوف کي زندگيءَ جي نفي ڪندڙ ۽ حقيقتن کان منهن موڙيندڙ سمجهيو وڃي ٿو، ۽ اها ئي آها ڳالهه آهي جيڪا موجوده دور جي انقلابي تجرباتي نقطئہ نظر جي سراسر اُبتڙ آهي. حالانڪ حقيقت اها آهي ته مذهب پنهنجي اعليٰ صورت ۾ هڪ اهڙي وسيع زندگيءَ جي تلاش ڪري ٿو، جيڪا بنيادي طور محسوسات تي منحصر ٿئي ٿي. چنانچه مذهب سائنس کان گهڻو وقت اڳ محسوسات يعني تجرباتي بنيادن جي اهميت تي زور ڏنو آهي. لهٰذا مذهب انساني شعور کي سلجهائڻ جي هڪ حقيقي ڪوشش آهي ۽ انهيءَ ڪري ڪيس طبعي فلسفي وانگر پنهنجي تجرباتي سطح جي ڇنڊڇاڻ جي ضرورت پوي ٿي.

اسان سڀني کي خبر آهي ته ڪانٽ پهريون شخص هو جنهن اهو سوال اٿاريو هو ته ”ڇا مابعدالطبعيات ممڪن آهي؟“

وري ھن پاڻ ئي ان سوال جو جواب نفي ۾ ڏنو ھو. مگر ھتي ھيءَ ڳالھہ ياد رکڻ جوڳي آھي تہ ھن سلسلي ۾ ھُن جيڪي دليل ڏنا آھن، انھن جو اطلاق انھن حقيقتن تي بہ ٿئي ٿو، جن سان مذھب جو گھرو تعلق آھي. ھو چوي ٿو تہ ان کان اڳ جو حواسن ذريعي اسان کي ڪو علم يا ڄاڻ حاصل ٿئي، چند مخصوص حالتن جو پورائو ضروري آھي. ان لحاظ کان ڏٺو وڃي تہ شيءِ جو وجود بذات خود ھڪ محدود تصور پيدا ڪري ٿو.

چو تہ ائين ڪرڻ جو مطلب، منجھن نظم يا ھڪ قسم جو ربط پيدا ڪرڻ آھي. گويا اسين جنھن شيءِ جو تصور ڪندا آھيون، اھا اصل ۾ اسان جي تجربي کان ٻاھر ھوندي آھي، ۽ اھوئي سبب آھي جو عقلي طور اسين ان جي وجود کي ثابت ڪري نہ ٿا سگھون. مگر ھتي اھا ڳالھہ ياد رکڻ گھرجي تہ ڪانٽ جي اھا راءِ آسانيءَ سان قبول ڪري نہ ٿي سگھجي ۽ خاص طور ھاڻي جڏھن سائنس جي جديد انڪشافن منجھان ڏسڻ ۾ اچي ٿو تہ عقلي مطابقت رکندڙ الٰھيات جي تشڪيل ڪا ھرو ڀرو ڏکي ڳالھہ ڪونھي، جئن ڪانٽ پاڻ سمجھيو ھو. سائنس جا اھي جديد انڪشاف ھي آھن: پھريون مادو، لھرن جي مخفي صورت آھي، ٻيو ھي ڪائنات ھڪ فڪري عمل آھي؛ ٽيون، زمان و مڪان محدود يا متناھي آھن، چوٿون ھائزنبرگ (Heisenberg) جو عدم ـ لزوميت وارو اصول.

بھرحال اسان جي موجوده مقصد لاءِ انھن ڳالھين جي وڌيڪ وضاحت غير ضروري آھي. باقي جيستائين ڪانٽ جو اھو چوڻ آھي تہ ”ماھيت شيءِ“ عقلِ محض جي پھچ کان ٻاھر آھي، ڇو تہ اھا تجربي جي حدن کان گھڻو دور ٿئي ٿي؛ سو ڪانٽ جي اھا راءِ تڏھن تسليم ڪري سگھجي ٿي، جڏھن اھو فرض ڪيو وڃي تہ عام رواجي سطح جي تجربي کان سواءِ، ٻئي ھر قسم جو تجربو ناممڪن آھي. سوال اھو آھي تہ ڇا علم ۽ ڄاڻ

رڳو عام رواجي سطح جي تجربي ذريعي حاصل ٿين ٿا، يا انجو ڪو ٻيو ذريعو يا ٻي سطح به ٿي سگهي ٿي؟ دراصل ڪائنات مابعدالطبعيات بابت جيڪو سوال اُٿاريو هو، انجو دارومدار گهڻي حد تائين شيءِ جي ماهيت ۽ خارجيت تي هو. پر هاڻي سمجهو ته معاملو ائين ناهي جيئن دن سمجهيو هو، بلڪ انجي برعڪس آهي، سوال پيدا ٿو ٿئي ته پوءِ ڇا ٿيندو؟! هن سلسلي ۾ اسپين جي عظيم مسلمان صوفي فيلسوف محي الدين ابن عربي ڏاڍو سٺو چيو آدي: ”خدا کي ته محسوس ڪري سگهجي ٿو البت هي ڪائنات هڪ تصور آهي.“ هڪ ٻئي مسلمان صوفي مفڪر ۽ شاعر عراقي وري زمان و مڪان جا گهڻا قسم ڄاڻايا آهن، ۽ اهڙيءَ طرح هو خدا جي ذات ڏانهن هڪ الڳ زمان و مڪان منسوب ڪري ٿو. ان ڪري اهو پڻ ممڪن آهي ته جنهن کي اسين خارجي عالم ڪوٺيون ٿا، اهو فڪر جي ئي تخليق هجي. ان ڪانسواءِ هتي اهو به امڪان آهي ته انساني تجربي جا ٻيا ڪي اهڙا درجا هجن جيڪي هڪ الڳ زمان و مڪان جا متقاضي هجن، ۽ جتي تصور ۽ تجزيي جا نتيجا عام رواجي تجربي جي مقابلي ۾ جدا هجن. مگر هتي اهو اعتراض ڪري سگهجي ٿو ته تجربي جو اهو درجو جيڪو تصور کان عاري آهي، آفاقي نوعيت جي ڄاڻ بخشي نه ٿو سگهي، ڇو ته تصورات کي ئي اجتماعي حيثيت ڏئي سگهجي ٿي.

لهذا جيڪو ماڻهو صرف مذهبي مشاهدي يا تجربي ذريعي حقيقت تائين پهچندو، ان صورت ۾ سندس اهو تجربو هميشه منفرد رهندو ۽ ان کي ٻين تائين پهچائي نه سگهبو. هي اعتراض ڪافي وزني ٿيندو بشرطيڪ ان جو مطلب اهو ورتو وڃي ته صوفي سڳورا پنهنجن پراڻن طور طريقن کان ڪڏهن به اڳتي نه وڌندا، يعني سندن هر طرزِ عمل ۽ هر توقع روايتن جي دائري ۾ محدود رهندا. قدامت پرستي، پوءِ اها مذهب ۾ هجي يا انساني

عمل جي ئي اِهي ڪنهن دائري ۾ ٻڌجي، هڪ جيتري خراب آهي. اها خوديءَ جي تخليقي آزادي کي تباهه ڪري ڇڏي ٿي ۽ روحاني ترقيءَ جي نون رستن کي محدود ڪري ڇڏي ٿي. اهوئي خاص سبب آهي جو قرون وسطيٰ ۾ صوفين سڳورن جيڪي طريقا وضع ڪيا هئا، هينئر انهن طريقن تي هلندي، اصل سچائي جو عرفان حاصل ڪري نه ٿو سگهجي. بهرحال جيڪڏهن مذهبي مشاهدي يا تجربي کي ٻين تائين نٿو پهچائي سگهجي ته، ان جو اهو مطلب هرگز ناهي ته ڪو مذهب وارن جي اها ڪوشش بلڪل بيڪار ۽ اجائي آهي. بلڪ انهيءَ حقيقت منجهان ته مذهبي تجربي کي ٻين تائين نٿو پهچائي سگهجي، خوديءَ جي اصلي فطرت جو پتو پوي ٿو. ان جو هڪ مثال اهو آهي ته اسين پنهنجي روزمره جي سماجي ميل جول ۾ به گهڻو ڪري هڪ ٻئي لاءِ اڻ ڄاتل ۽ ڌاريا هوندا آهيون، ڇو ته اسان هڪ ٻئي جي انفرادي اونهائي تائين پهچڻ جو خيال ئي نه ڪندا آهيون. اسين صرف ٻين جي اعمالن يعني ڪارڪردگيءَ تي نظر رکندا آهيون ۽ اهو ڏسندا آهيون ته هنن جي جداگانه شخصيت جا ڪهڙا پهلو اسان جي تصور جي گرفت ۾ اچي سگهن ٿا. پر ان جي برعڪس مذهبي زندگيءَ جو عروج ئي اهو آهي ته، خودي هوندي عام طور يعني پنهنجي عادت موجب جيڪا انفراديت پيدا ڪري سگهي ٿي. ان ۾ ڪماليت حاصل ڪري.

دراصل خوديءَ جو حقيقي حق سان اهو ڳانڍاپو ئي آهي جيڪو کيس پنهنجي يڪتائيت ۽ مابعدالطبعياتي حيثيت جو عرفان بخشي ٿو، ۽ ان ڪانسواءِ سندس اڳتي وڌڻ جا امڪان پڻ پيدا ڪري ٿو. سچي ڳالهه اها آهي ته اهو تجربو يا مشاهدو جنهن منجهان ڪو عرفان حاصل ٿئي ٿو يا معرفت ملي ٿي، ان جي حيثيت ڪنهن عقلي حقيقت جهڙي ناهي، جو اهو تصور ۾ اچي سگهي. بلڪ اهو تجربو هڪ جيئري جاڳندي حقيقت آهي ۽ هڪ

اهڙو طرز عمل آهي جيڪو اندروني حياتياتي تبديلين جي نتيجي ۾ وجود ۾ اچي ٿو ۽ ڪيس منطق جي مقولن سان هٿ ڪري نہ ٿو سگھجي. دراصل ان جو اظهار هڪ اهڙي عمل ذريعي ٿي سگھي ٿو جيڪو هن دنيا کي تهہ و بالا بہ ڪري سگھي ٿو تہ ان جي تعمير بہ ڪري سگھي ٿو. اها ئي هڪڙي صورت آهي جڏهن اهو وقت کان بي نياز تجربو پنهنجو پاڻ کي وقت جي وهڪري ۾ ڇڏي ڏئي ٿو، ۽ هڪ اهڙي شڪل ۾ نروار ٿئي ٿو جو تاريخ سندس مشاهدي لاءِ مجبور ٿيو پوي.

لهٰذا ائين چئي سگھجي ٿو تہ تصورات جي ذريعي حقيقت تائين پهچڻ وارو طريقو ايڏو سنجيده يا گنڀير طريقو نہ آهي. اهو ئي سبب آهي جو سائنس کي ان ڳالهہ جي ڪا پرواه ناهي تہ ڪو اليڪٽران جو وجود حقيقي آهي يا غير حقيقي، اهو محض هڪ نشان بہ ٿي سگھي ٿو تہ محض هڪ نالو پڻ! پر ان جي مقابلي ۾ مذهب حقيقت تائين پهچڻ جي واقعي هڪ گنڀير ۽ سنجيده ڪوشش آهي، ڇو تہ اهو زندگي گذارڻ جو پڻ هڪ حقيقي نمونو آهي. دراصل مذهب پنهنجي اعلىٰ تجربي ۽ مشاهدي واري حيثيت ۾ يا تہ اسان جي الٰهياتي فلسفي جي تصورات جي صحيح نموني ۾ ڇنڊڇاڻ ڪري ٿو؛ يا پيو نہ تہ بہ، گھٽ ۾ اسان ۾ خالص عقلي طريقي لاءِ هڪ غير يقيني ڪيفيت ضرور پيدا ڪري ٿو، ڇو تہ اهو خالص عقلي طريقو ئي آهي جيڪو اهڙن تصورات کي جنم ڏئي ٿو. ليڪن سائنس لاءِ اهو سڀ ڪجهہ ضروري ناهي. سائنس مابعدالطبعيات کي بلڪل نظرانداز بہ ڪري سگھي ٿي، جئن لانگي (Lange) جو خيال هو تہ مابعدالطبعيات شاعريءَ جو قابل قدر نمونو آهي، يا جئن نيٽشي جو چوڻ آهي تہ ان کي بالغ ذهنن جو هڪ مشغلو قرار ڏئي سگھجي ٿو. مگر ان جي مقابلي ۾ اهو عارف يا سالڪ جيڪو هن ڪائنات جي تخليقي جوڙجڪ ۾ پنهنجي ذاتي تشخّص جو

عرفان حاصل ڪري ٿو، ۽ جنهن جي آڏو هڪ واضح منزل مقصود آهي؛ اهو ڪڏهن به سائنس جي انهيءَ "زنده ڪوڙ" کان مطمئن نه ٿيندو، ۽ نه وري سائنس جي "جڻ ته" (As If) واري موشگافيءَ سان صرف ان ڪري اتفاق ڪندو، ڇاڪاڻ ته هو فڪر و عمل ۾ هڪ قسم جو نظم يا ترتيب پيدا ڪرڻ گهري ٿو. هونئن به جيستائين انهيءَ ڳالهه جو تعلق آهي ته مطلق حقيقت جي ماهيت ڇا آهي، ته ان سلسلي ۾ سائنس جي صحت تي ڪو اثر نٿو پوي. پر ان جي برعڪس خودي جڻ ته بذات خود مشاهدي ۽ تجربي جو محور آهي ۽ ان ڪانسواءِ زندگيءَ جي جذب ۽ اڪتساب جو مرڪز پڻ آهي، لهٰذا مذهب جي معاملي ۾ سندس پورو وجود خطري هيٺ اچي وڃي ٿو. سيرت يا ڪردار جو بنياد وهم يا ڀرم تي رکي نٿو سگهجي، ڇو ته اهي ٻئي ڳالهيون فرد جي تقدير جو فيصلو ڪن ٿيون. هڪ غلط تصور رڳو انسان جي سوچ کي گمراهه ڪري سگهي ٿو، پر هڪ غلط عمل انسان کي پنهنجي اصل درجي کان ڪيرائي وجهي ٿو، ۽ انهيءَ ڪري آخرڪار انسان جي خوديءَ جو تاڃي پيٽو ئي تباهه ٿيو وڃي. ڪو به تصور يا خيال زندگيءَ کي جزوي طور متاثر ڪري ٿو پر عمل جي صورت ۾ ائين ناهي. ڇو ته عمل جو حقيقت سان متحرڪ ناتو ٿئي ٿو، ۽ ان ڪري عمل جو سرچشمو به عام طور انسان جو اهو مستقل رجحان هوندو آهي جيڪو هو حقيقت جي باري ۾ اختيار ڪندو آهي.

لهٰذا ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته اهڙو عمل جنهن جو مقصد پڻ نفسياتي ۽ جسماني ڪمن تي ضابطو رکڻ ٿئي ٿو، ۽ جنهن جي ذريعي خوديءَ جو مطلق حقيقت سان سڌو سنئون ڳانڍاپو قائم ٿي سگهي ٿو، اهو هميشه هر لحاظ کان منفرد نوعيت جو ٿئي ٿو. پر اهو ساڳيو عمل اجتماعي حيثيت حاصل ڪري سگهي ٿو، بشرطيڪ ٻيا سڀ ماڻهو پڻ ان کي پنهنجي

زندگيءَ ۾ اختيار ڪن، ۽ پاڻ ان ڳالهه جو آزمودو ڪري ڏسن ته حقيقت تائين پهچڻ جو اهو ڪيترقدر مؤثر طريقو آهي؟ اهوئي سبب آهي جو هر دور ۾ ۽ هر ملڪ ۾ مذهبي اڪابرن جي اها راءِ رهي آهي ته اسانجي عام طبعي شعور سان گڏوگڏ شعور جا ٻيا به امڪاني قسم موجود آهن. هاڻي جيڪڏهن شعور جا اهي قسم اسانکي اهڙي تجربي يا مشاهدي سان هم ڪنار ڪن ٿا، جيڪي زندگي بخش هئڻ سان گڏ علم پڻ عطا ڪن ٿا ته پوءِ اهڙيءَ صورت ۾ اهو سوال اٿارڻ ته مذهب به هڪ اعلىٰ قسم جو تجربو ۽ مشاهدو آهي، بلڪل صحيح ٿو لڳي ۽ اسان کان گنڀير سوچ جي تقاضا ڪري ٿو.

جيتوڻيڪ مذهب بابت مٿيون سوال پنهنجي جڳهه تي صحيح آهي، پر هينئر يعني جديد تهذيب جي موجوده مرحلي تي هن مسئلي جو جائزو ڪجهه ٻين پهلوئن کان پڻ ضروري آهي. سڀ کان ٻهرين هن مسئلي جو سائنسي پهلو آهي. گهڻو ڪري هر تهذيب کي پنهنجو پنهنجو فلسفهءِ فطرت آهي جيڪو سندس دنياوي احساس سان مخصوص ٿئي ٿو، بلڪل ساڳيءَ ريت هر فلسفهءِ فطرت جي انتها وري جوهريت (Atomism) جي ڪنهن نه ڪنهن قسم تي ٿئي ٿي. هن سلسلي ۾ هندو جوهريت، يوناني جوهريت، اسلامي جوهريت ۽ انڪانسواءِ جديد جوهريت جا مثال اسانجي آڏو آهن. جديد جوهريت بهرحال هر لحاظ کان منفرد آهي، ڇو ته انهيءَ جي ڪري رياضيءَ حيرت انگيز ترقي ڪئي آهي ۽ هن پوري ڪائنات کي هڪ واضح تفريقي مساوات (Differential Equation) جي شڪل ۾ پيش ڪيو اٿس. ساڳيءَ طرح طبعيات ٻيءَ نشو و نما آهي جنهن پنهنجن ئي طريقن سان پنهنجي سنڌر جا پراڻا بت پاش پاش ڪري ڇڏيا آهن. لهاذا هينئر اسين ان هنڌ پهتا آهيون جو انهيءَ سوال تي غور ڪري سگهون ٿا ته ڇا ڪائنات جي حقيقت واقعي صرف

علت و معلول تائين محدود آهي يا ان کان وڌيڪ به ڪجهه آهي؟ ڇا مطلق حقيقت اسانجي شعور ۾ ڪنهن ٻئي دروازي کان داخل ٿي نه ٿي سگهي؟ ڇا فطرت جي تسخير جو فقط هڪڙو ئي يعني محض عقلي ۽ فڪري طريقو آهي؟ پروفيسر ايڊنگٽن چوي ٿو: جڏهن اسين اهو تسليم ڪريون ٿا ته طبعيات سان واسطو رکندڙ شيون پنهنجي اصليت جي لحاظ کان حقيقت جو هڪ جُزوي پهلو آهن ته پوءِ سوال پيدا ٿو ٿئي ته اهڙيءَ صورت ۾ ٻي پهلوءَ کي ڪيئن منهن ڏجي. ائين به ته ٿئو چئي سگهجي ته طبعي شين جي مقابلي ۾ ٻيو پهلو اسان لاءِ گهڻي اهميت رکي ٿو. ڇو ته اسانجا جذبا، اسانجا مقصد ۽ اسانجا قدر اسانجي شعور جو اهڙو ئي حصو آهن جهڙو اسانجا پيا حسّي تجربا. هاڻي جيڪڏهن اسين صرف انهن حسّي تجربن جي ڪڍ لڳون ٿا ته پاڻ کي انهيءَ خارجي دنيا ۾ محسوس ڪريون ٿا جنهن جو ذڪر سائنس ڪري ٿي. اهڙيءَ طرح جيڪڏهن اسين پنهنجي وجود جي ٻين عناصرن جي ڪڍ لڳون ته جيڪر پڪ ئي پڪ اسين ڪنهن ٻي دنيا ۾ به پهچي سگهون ٿا، هڪ اهڙي دنيا جيڪا زمان و مڪان واري دنيا کان يقيناً ٻئي قسم جي هوندي!

ساڳئي مسئلي بابت ٻيو سوال خاص عملي اهميت جو آهي. اڄ جو انسان تنقيدي فلسفي ۽ سائنس جي وڌندڙ تخصيص ڪري سخت اُلجهن ۾ آهي. جيتوڻيڪ فلسفهٔ فطرت ڪيس قدرت جي قوتن تي اهڙي ڪارفرمائي عطا ڪئي آهي، جنهن جو مثال اڳ ۾ ڪڏهن به نه ٿو ملي، پر ساڳئي وقت انهيءَ فلسفي مستقبل مان سندس ايمان کسي ورتو آهي. اها عجيب ڳالهه آهي ته جيتوڻيڪ نظريو ساڳيو ٿئي ٿو، پر مختلف تهذيبن تي ان جا اثرات مختلف ظاهر ٿين ٿا. اسلامي دنيا ۾ نظريهٔ ارتقا جي ميدان ۾ اچڻ کانپوءِ، مولانا روميءَ انسان جي حياتياتي مستقبل بابت تمام وڏي جوش و خروش جو مظاهرو ڪيو آهي. ايتريقدر جو

اڄ به جڏهن ڪو پڙهيل ڳڙهيل مسلمان اهي شعر پڙهي ٿو ته سندس دل خوشيءَ وچان جهومڻ لڳي ٿي. مولانا فرمائي ٿو:

از جمادي مردم و نامي شدم
وز نما مردم بحيوان سر زدم
مردم از حيواني و آدم شدم
پس چه ترسم ڪه ز مردن ڪم شوم
حملهٔ ديگر بميرم از بشر
بس بر آرم از ملائڪ بال و پر
بار ديگر از ملڪ پران شوم
آنچه اندر وهم نايد آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون
گويدم ڪانا اليه راجعون.

ٻئي طرف يورپ ۾ ساڳيو نظريهٔ ارتقا جيتوڻيڪ وڏيڪ سڌريل نموني ۾ سامهون آيو، پر ان جو نتيجو اهو ڪڍيو ويو ته مستقبل ۾ انسان جي موجوده گوناگون صلاحيتن جي ترقيءَ جو سائنسي لحاظ کان ڪو امڪان ڪونهي. هتان اها ڳالهه چڱيءَ طرح واضح ٿئي ٿي ته جديد دور جو انسان ڪهڙيءَ ريت پنهنجي اڪل نااميديءَ ۽ مايوسيءَ ڪي سائنس جي اوٽ ۾ پيش ڪري رهيو آهي. نٽشي جهڙو مفڪر به انهيءَ ڳالهه کان پاڻ بچائي نه سگهيو، حالانڪ سندس خيال موجب نظريهٔ ارتقا جو اهو مطلب ڪڏهن به نه آهي ته ماڻهو جنهن هنڌ آهي، انهيءَ کان اڳتي ترقي ڪري نه ٿو سگهي. جيتوڻيڪ اها هڪ حقيقت آهي ته نٽشي جو انسان جي مستقبل ۾ يقين هو، ۽ جيڪر آخرڪار سندس "ابدي موٽ" (Eternal Recurrence) واري نظريي جي صورت ۾ ظاهر ٿيو؛ پر هتي ان چوڻ کان به رهي نه ٿو سگهجي ته دائمي بقا جو محروميت وارو اهڙو نظريو

اڄ ڏينهن تائين ٻيو ڪو شايد پيش ڪيو ويو هجي. دراصل نٽشي جي دائمي تڪرار مان مراد دائمي تڪوين (Becoming) نه آهي، بلڪ اهو ساڳيو ئي وجود (Being) جو پراڻو تصور آهي، جنهن کي تڪوين جو لباس ڍڪايو ويو آهي.

مطلب ته جديد دور جو انسان پنهنجي فڪري نتيجن جي بار هيٺ ايڏو ته دٻجي چڪو آهي جو هو روحاني طور زنده نه رهيو آهي يا ائين کڻي چئجي ته سندس اندر وارو مري چڪو آهي. جيستائين افڪار ۽ نظريات جو تعلق آهي ته هو پنهنجو پاڻ سان متصادم آهي ۽ اهڙيءَ طرح اقتصادي ۽ سياسي زندگيءَ جي ميدان ۾ وري هو عام ماڻهن سان برسرِ پيڪار آهي. دراصل هو ايترو ته مجبور ٿي پيو آهي جو پنهنجي بي رحم انانيت تي ضابطو رکي نه ٿو سگهي. ان ڪانسواءِ دولت جي اڪٽ هوس، سندس اعليٰ صلاحيتن کي آهستي آهستي ختم ڪري، ڪانئس هر شيءِ ڦري ڇڏي آهي، ايتريقدر جو هو هيئنر زندگيءَ کان به بيزار ٿي چڪو آهي. هونئن به جنهن ماڻهوءَ جي نظر صرف حقائق يعني سندس اکين آڏو موجود حواسن جي سرچشمي تي ٽڪيل رهي ٿي، اهو هميشه لاءِ پنهنجي وجود جي اٿاهه گهراين کان غير واقف رهي ٿو. مطلب ته ماديت جي منظم ترقيءَ انسان جي اصلي قوتن کي مفلوج ڪري ڇڏيو آهي. هڪسلي (Huxley) انهيءَ ڳالهه جو خدشو اڳ ۾ ئي ظاهر ڪيو هو ۽ هن سلسلي ۾ پنهنجي افسوس جو اظهار به ڪيو هئائين. مگر مشرق جي صورتحال به ڪا زياده بهتر ڪونهي. وچين دور ۾ تصوف جا وضع ڪيل اهي طريقا، جيڪي ڪڏهن مشرق توڙي مغرب ۾، مذهبي زندگيءَ جي اعليٰ اظهار جو وسيلو هئا، سي سڀ هيئنر عملي طور ناڪام ٿي چڪا آهن، بلڪ منهنجو خيال آهي ته جيستائين اسلامي مشرق جو سوال آهي ته هن مسئلي ۾ ٻين ملڪن جي ڀيٽ ۾ وڏي تباهي اچي چُڪي آهي. هتي

عام ماڻهوءَ جي باطني قوتن کي ان لاءِ ڪڏهن به نه سنواريو ويو آهي ته جيئن هو تاريخ جي رفتار سان قدم ملائي هلڻ لاءِ تيار ٿي سگهي. بلڪ کيس اجائي تياڳ، سيڪارڻ ڪانسواءِ جهالت تي راضي رهڻ جي تعليم پڻ ڏني وئي آهي ۽ کيس روحاني طور غلام بڻايو ويو آهي. لهٰذا هيئنر اها تعجب جي ڳالهه نه هئڻ کپي جيڪڏهن ترڪيءَ، مصر ۽ ايران جا جديد مسلمان طاقت جا اهڙا نوان ۽ تازا سرچشما تلاش ڪري رهيا آهن، جن جي ذريعي هو نين وفادارين کي جنم ڏئي سگهن. اهڙين نين وفادارين جا مثال وطن پرستي ۽ قوم پرستي آهن، جن کي ننڍشي بيماري ۽ ڇريائي ڪوٺيو آهي ۽ کين تهذيب و تمدن جو وڏ ۾ وڏ مخالف قرار ڏنو آهي. دراصل موجوده دور جو مسلمان، روحاني احيا جي خالص مذهبي طريقي کان نااميد ٿي پيو آهي، حالانڪ اهو مذهب ئي آهي جيڪو فڪر ۽ جذبات ۾ وسعت پيدا ڪري سگهي ٿو، ۽ اسانکي زندگيءَ ۽ قوت جي لازوال سرچشمي سان همڪنار ڪري سگهي ٿو. پر ڇاهي ته اڄ جو انسان اِن اجائي اميد جو شڪار ٿي چڪو آهي ته هو پنهنجي فڪر ۽ جذبي جي دنيا کي مٿين نموني ۾ محدود ڪري طاقت جي نون سرچشمن جي نقاب ڪشائي ڪري سگهي ٿو. جيتوڻيڪ جديد الحادي اشتراڪيت ۾ هڪ نئين مذهب جهڙو آتساه موجود آهي ۽ سندس نقطهٔ نظر به ڪافي وسيع آهي، پر جيئن ته سندس فلسفي جو بنياد هيگل جي کاٻي ڌر وارن پوئلڳن جي نظريات تي مبني آهي؛ انهيءَ ڪري اشتراڪيت ڇڻ ته پنهنجي بنيادي سرچشمي جي ئي خلاف آهي، حالانڪ سندس اصل طاقت ۽ مقصد جو ذريعو به اهوئي آهي. بهرحال قوم پرستي ۽ لادين اشتراڪيت ٻئي مجبور آهن ته انساني تعلقات جي موجوده صورتحال جو فائدو وٺندي نفرت، شڪ و شبهي ۽ غم و غصي جي ڪيفيت ڦهلائين. حالانڪ ائين ڪرڻ سان انسان جو ضمير مُرده ٿي وڃي ٿو، ۽ مٿس روحاني آشڪتيءَ جي مخفي چشمن جا دروازا بند ٿي

ويون ٿا. ان ڪري اڄ جي نااميد انسانيت جي بيماريءَ جو علاج نہ تہ وچين دور جو تصوف ڪري سگهي ٿو ۽ نہ وري ڪيس قوم پرستيءَ يا لادين اشتراڪيت منجهان ڪا شفا ملي سگهي ٿي. مطلب تہ جديد تهذيب جي تاريخ ۾ اهو هڪ وڏي ۾ وڏو بحران آهي. دراصل جديد دنيا کي حياتياتي لحاظ کان پيهر جيئري ٿيڻ جي ضرورت آهي. مذهب ئي اخلاقي طور انسان کي انهيءَ وڏي بار کڻڻ لاءِ تيار ڪري سگهي ٿو، جيڪو جديد سائنس جي ترقيءَ ڪري مٿس عائد ٿيو آهي. جو تہ مذهب پنهنجي اعليٰ صورت ۾ اوهام پرستيءَ، رسم و رواج ۽ عام مُلائيت کان گهڻو مٿي آهي. اهو مذهب ئي آهي جيڪو ايمان و يقين جي ڪيفيت کي وري بحال ڪري سگهي ٿو ۽ هڪ اهڙي شخصيت جي تعمير ڪري سگهي ٿو جيڪا ايندڙ دنيا ۾ بہ قائم رهي سگهي. لهاذا جيستائين انسان پنهنجي آغاز و انجام يا ٻين لفظن ۾ پنهنجي ابتدا ۽ انتها جو ڪو نئون روپ نہ ڏسي، تيستائين هو اهڙي معاشري تي غالب اچي نہ ٿو سگهي؛ جنهن باهمي چپقلش انسانيت کي پنهنجي اصل درجي کان ڪيرائي ڇڏيو آهي، ۽ جنهن مذهبي ۽ سياسي قدرن جي خلفشار ڪري تهذيب پنهنجي روحاني وحدت کان محروم ٿي چڪي آهي.

اڳتي هلي ڪان اڳ ۾ بہ ان ناقابل انڪار حقيقت طرف اشارو ڪري چڪو آهيان تہ مذهب دراصل هڪ اهڙي سوچ‌ٻجهہ سمجهہ جو آهي جنهن جي وسيلي قدرن جي بنيادي اصولن تائين پهچ حاصل ڪري سگهجي ٿي ۽ انساني شخصيت جي قوتن جي تعمير ڪري سگهجي ٿي. دنيا جو سمورو مذهبي ادب انهيءَ ڳالهہ جي شاهدي ڏئي ٿو. ان ڪان سواءِ ڪن مذهبي ماهرن جا پنهنجا ذاتي تجربا، جيڪي هڪ لحاظ کان ان وقت جي فرسوده نفسيات جون خيالي شڪليون چئجن، پڻ انهيءَ حقيقت جي

ساک لاءِ ڪافي آهن. اهي مذهبي مشاهدا ۽ تجربا اسانجي رواجي تجربن ۽ مشاهدن وانگر بالڪل فطري آهن. ان ڳالهه جي شاهدي ان کان وڌيڪ ٻي ڪهڙي ٿي سگهي ٿي ته منجهن مشاهدي ماڻيندڙ ماڻهوءَ واسطي ڄاڻ جو عنصر موجود ٿئي ٿو. ان کان وڌيڪ اهم ڳالهه اها آهي ته منجهن خوديءَ جي قوتن کي هڪ هنڌ گڏ ڪرڻ جي صلاحيت ٿئي ٿي، جنهن ڪري ڪنهن شخصيت جي نئين سر تعمير ٿي سگهي ٿي، ان ڪري صرف اهو چئي ڇڏڻ ته اهي مشاهدا يا تجربا اعصابي ۽ صوفيانه نوعيت جا آهن، سندن معنيٰ ۽ مطلب يا قدر و قيمت کي گهٽائي نه ٿو سگهي. جيڪڏهن هيئنر اسانجو مطمح نظر طبعيات جي دنيا کان اڳتي وڌي چڪو آهي ته اسان کي ڪهي ته انهيءَ امڪان کي همت سان منهن ڏيون، ۽ ان ڳالهه جي پرواه نه ڪريون ته ڪو ائين ڪرڻ سان اسانجي زندگي ۽ فڪر جا رواجي طريقا بدلجي ويندا. سچائيءَ جي تقاضا اها آهي ته هن سلسلي ۾ اسين پنهنجي هٺ ڌرميءَ واري طرز عمل کي ترڪ ڪريون. اسانکي ان ڳالهه جي به ذري برابر پرواه نه هئڻ گهرجي ته ڪو مذهبي طرز عمل بنيادي طور جسماني تبديلين جي نتيجي ۾ ظاهر ٿئي ٿو، جيئن وجي ٿو ته جارج فاڪس (George Fox) اعصابي مريض هو، پر انگلنڊ جي مذهبي زندگيءَ ۾ سندس قوت تزڪيه واري ڪردار کان ڪير انڪار ڪري سگهي ٿو! اسانکي اهو ٻڌايو وڃي ٿو ته اسانجو نبي ڪريم محمد صلعم جن پڻ، نعوذ بالله، نفسياتي مريض هو، ليڪن اصل ڳالهه اها آهي ته جيڪڏهن هڪ نفسياتي مريض کي ايڏي قوت آهي جو هو انساني تاريخ کي نئون رخ ڏئي سگهي ٿو، ته پوءِ سوال پيدا ٿو ٿئي ته اهڙيءَ صورت ۾ نفسيات جي لاءِ ان نفسياتي مريض کان وڌيڪ ٻي ڪا ڳالهه دلچسپيءَ جو باعث ٿي سگهي ٿي ڇا؟ بلڪ نفسيات کي گهرجي ته انهيءَ ماجرا جو بنيادي ڪارڻ معلوم ڪري، جنهن غلامن کي انسانيت

جي اڳواڻي ۽ رهبري سيکاري، جنهن انساني نسلن کي ڪردار ۽ اخلاق جي تعليم ڏني.

حقيقت اها آهي ته جنهن تحريڪ جو آغاز آنحضرت صلعم جن ڪيو ۽ ان جي نتيجي ۾ جيڪي ڪجهه منظرِ عام تي آيو، يا جنهن روحاني ڪشاڪش منجهان ڪين گذرڻو پيو ۽ جنهن ڪردار جو پاڻ مظاهرو ڪيائون؛ انهن سڀني ڳالهين کي محض دماغي اختراع جو نتيجو قرار ڏيئي نٿو سگهجي. بلڪ اسين ان سموري صورتحال کي يا اهو سڀ ڪجهه تڏهن سمجهي سگهنداسون جڏهن انهن سڀني ڳالهين جو جائزو معروضي حالتن جي روشنيءَ ۾ ورتو ويندو. يعني اهي حالتون جن جي ڪري نئين ولولي، نئين تنظيم ۽ نئين آغاز جي ضرورت پئي. هتي هڪڙي ٻي ڳالهه اها به آهي ته جيڪڏهن ساڳئي مسئلي جو جائزو علم الانسان جي نقطہ نظر کان ورتو ويندو ته، معلوم ٿيندو ته انسانيت جي سماجي تنظيم جي لحاظ کان اهڙا شخص دراصل هڪ وڏو سرمايو آهن. هو حقيقتن تي ڌار ڌار ڌيان ڪونه ٿا ڏين ۽ نه وري ڪو اسبابن جي کوج لڳائڻ ھنن جو مقصد هوندو آهي، بلڪ هو پوري زندگيءَ تي اجتماعي نظر رکن ٿا ته جئن بني نوع انسان لاءِ سيرت و ڪردار جو هڪ الڳ ۽ نئون نمونو قائم ڪري وجن. البت هو به مغالطي يا فريب جو اهڙيءَ طرح شڪار ٿي سگهن ٿا، جهڙيءَ طرح عام سائنسدان ٿي سگهن ٿا، حالانڪ سائنسدانن جو طريقہ ڪار اهو آهي ته هو حواسن جي مشاهدي تي اعتبار ڪن ٿا. ليڪن جڏهن اسين هنن جي طور طريقن جو چڱيءَ طور جائزو وٺون ٿا، اسان کي خبر پوي ٿي ته هو به پنهنجي مشاهدي ۽ تجربي جي ڇنڊ ڇاڻ وقت، سائنسدانن جي مقابلي ۾ گهٽ خبرداريءَ کان ڪم ڪونه ٿا وٺن.

پر اسين جيڪي ان تجربي کان ٻاهر آهيون، تن جي لاءِ مسئلو اهو آهي ته آخر اسين ڪهڙيءَ ريت انهيءَ غير معمولي

مشاهدي جي نوعيت ۽ اهميت کان صحيح نموني ۾ واقف ٿي سگهون ٿا. مشهور عرب تاريخدان ابن خلدون، جنهن جديد سائنسي تاريخ جو بنياد وڌو، پهريون شخص هو جنهن انساني نفسيات جي هن پهلوءَ تي گهيرائيءَ سان غور ڪيو ۽ اهو تصور قائم ڪيو جنهن کي اڄ اسين ”تحت الشعور“ جو نالو ڏيون ٿا.

انگلنڊ جي سر وليم هيملٽن ۽ جرمنيءَ جي لائبنز، ڪانٽس گهڻو پوءِ انساني نفس جي انهيءَ غير معمولي ۽ اڻ ڄاتل صورتحال بابت پنهنجي دلچسپيءَ جو اظهار ڪيو. بهرحال هن سلسلي ۾ جنگ (Jung) جي راءِ غالباً صحيح آهي ته جيستائين مذهب جو تعلق آهي ته اهو ڪم تحليلي نفسيات کان ڇڙهيل آهي. اهوئي سبب آهي جو فن، شاعري ۽ تحليلي نفسيات جي تعلقات جو ذڪر ڪندي هو چوي ٿو ته، فن جو محض صوري پهلو ته نفسيات جو موضوع ٿي سگهي ٿو، البت جيستائين فن جي بنيادي ماهيت جو سوال آهي ته اهو نفسيات جي پهچ کان ٻاهر آهي. انڪري جنگ چوي ٿو: ”مذهب جي باري ۾ به اسانکي ساڳي قسم جو فرق روا رکڻ گهرجي يعني جيستائين مذهب جي جذباتي يا علاماتي پهلوءَ جو تعلق آهي ته ان کي نفسيات جي دائري ۾ آڻي سگهجي ٿو، ڇو ته اهي اهڙيون ڳالهيون آهن جن سان بهرحال مذهب جي حقيقي ماهيت جو قطعاً ڪو واسطو نه آهي. ازانسواءِ جيڪڏهن ائين ممڪن دجي ها ته نه رڳو مذهب، بلڪ پورو فن ۽ آرٽ نفسيات جو حصو بڻجي پوي ها!“

بهرحال انهن سڀني ڳالهين ڪرڻ جي باوجود جنگ پنهنجين لکڻين ۾ مٿين اصول جي ڪيترائي دفعا خلاف ورزي ڪئي آهي. در اصل جديد نفسيات جي انهن طريقن منجهان نه ته مذهب جي ماهيت جي ڪا خبر پوي ٿي ۽ نه وري انساني شخصيت جي باري ۾ مذهب جي منشا جو ڪو پتو پوي ٿو. بلڪ صورتحال اها آهي ته جديد نفسيات انسان جي آڏو اهڙن نظرين جو ڍير لڳايو آهي، جيڪي مذهب جي اصليت ۽ سندس اعليٰ صورت بابت

مڪمل غلط فهميءَ تي مبني آهن. اهي نظريا اهڙا آهن جيڪي ڪنهن به ڏس ۾ اسان جي رهنمائي ڪري نه ٿا سگهن. انهن نظرين جو ماحصل اهو آهي ته مذهب، انساني خوديءَ جو، پاڻ ڪانسواءِ ٻي ڪنهن خارجي حقيقت سان ڳانڍاپو قائم ڪري نٿو سگهي. گويا ان لحاظ کان مذهب فقط هڪ قسم جو اهڙو حياتياتي طريقو آهي، جنهن جي وسيلي انساني سماج ۾ اخلاقي ٻنڌڻن جو هڪ سرشتو قائم ڪري سگهجي ٿو، ۽ جنهن جي ذريعي معاشري جي سماجي ڳانڍاپي کي برقرار رکي سگهجي ٿو، جيڪو هونئن انساني خوديءَ جي اڻ جهل جبلتن کان سخت خطري ۾ رهي ٿو. لهٰذا نفسيات جي انهيءَ نئين نظريي مطابق عيسائيت پنهنجو اهو حياتياتي مقصد پورو ڪري چڪي آهي، ۽ هينئر جديد دور جو انسان سندس اهو مقصد سمجهڻ کان وانجهيل آهي. هن سلسلي ۾ جُنگ جو چوڻ آهي:

> ”اڄ اسين انهن حقيقتن جو اندازو لڳائي سگهون ها بشرطيڪ اسانجي موجوده رسم و رواج ۾ قديم وحشانيت جا ٿورا گهڻا آثار به موجود هجن ها! ڇا اڄ اسين قديم رومي سلطنت جي شهنشاهن جي بي لغام شهوت رانيءَ جي برپا ڪيل طوفان جو اندازو لڳائي سگهون ٿا؟ اڄ جو مهذب انسان، بهرحال انهيءَ طوفان کان گهڻو پري آهي. ها البت ايترو آهي ته هو اعصابي مريض بڻجي چڪو آهي. اهو سچ آهي ته اڄ اهي ضرورتون باقي نه رهيون آهن جنجي ڪري عيسائيت وجود ۾ آئي هئي ۽ ان ڪري هينئر اسين سندس اصلي مفهوم سمجهڻ کان پڻ قاصر آهيون. اسان کي خبر نٿي پوي ته آخر

> عيسائيت جو مقصد انسان کي کهڙين ڳالهين کان تحفظ فراهم ڪرڻ ڏنو. بهرحال اڄ ڪلهه جا روشن خيال ماڻهو مذهبيت کي اعصابي ڇڪتاڻ جو نتيجو قرار ڏين ٿا. هونئن به گذريل ٻن هزار سالن ۾ عيسائيت رڳو اهڙيون بندشون ئي پئي عائد ڪيون آهن، جنجو مقصد ان کانسواءِ ٻيو ڪجهه به نه هو ته انسانجي گناهن جو منظر انسانجي اکين کان اوجهل رهي!"

مٿين اقتباس منجهان اعليٰ مذهبي زندگيءَ تي ڪنهن به قسم جي روشني ڪونه ٿي پوي. دراصل ڳالهه اها آهي ته جنسي ضبطِ نفس ته پهريون ڏاڪو آهي. مذهب جو اصل مقصد ته خوديءَ جي نشوونما ڪرڻ سان گڏوگڏ سندس مستقبل جي نشاندهي ڪرڻ آهي. ها البت ايترو ضرور آهي ته اخلاقي لحاظ کان مضبوط معاشرو ان جي لاءِ گهربل ماحول مهيا ڪري ٿو. هونئن به مذهبي زندگي جنهن بنيادي ادراڪ تحت اڳتي وڌي رهي آهي، ان مطابق خوديءَ جي وحدت ناپائدار ۽ سندس وجود قابل انتشار آهي، ليڪن ساڳي وقت اها خودي قابل اصلاح ٿئي ٿي ۽ منجهس اها صلاحيت بدرجهءِ اتم موجود ٿئي ٿي ته چاتل ۽ اڻ چاتل ماحول ۾ پنهنجي لاءِ نوان مواقع پيدا ڪري.

هاڻي ڇا ٿو ٿئي ته انهيءَ بنيادي ادراڪ تحت مذهبي زندگي پنهنجون نگاهون اهڙن مشاهدن ۽ تجربن تي مرڪوز ڪري ٿي، جيڪي حقيقت جي نازڪ حرڪت جي پڻ نشاندهي ڪن ٿا. وري اهي مشاهدا نه رڳو خوديءَ جي مستقبل تي اثرانداز ٿين ٿا، بلڪ کيس حقيقت جي جوڙجڪ ۾ هڪ ممڪن دائمي عنصر جي حيثيت بخشڻ ۾ مدد پڻ ڪري سگهن ٿا. لهٰذا جڏهن مسئلي جو جائزو انهيءَ نقطهءِ نظر کان ورتو ويندو ته

ڏسڻ ۾ ايندو ته جديد نفسيات اڃا مذهبي زندگيءَ جي ٻاهرين دروازي تي به نه پهتي آهي، باقي اهو مذهبي تجربو ته اڃا گهڻو پري رهيو جيڪو انتهائي متنوع ۽ گوناگون آهي. مذهبي مشاهدي جي وسعت ۽ تنوع بابت هتي آءٌ سترهين صديءَ جي هڪ وڏي مذهبي عالم شيخ احمد سرهنديءَ جي راءِ پيش ڪريان ٿو:

شيخ احمد سرهنديءَ جو ڪمال اهو آهي ته هن رائج الوقت تصوف تي بي لاڳ تنقيد ڪري هڪ نئين راهه ڳولي ۽ هڪ نئون طريقو دريافت ڪيو. حالانڪ ڪانئس اڳ هندوستان ۾ تصوف جا جيڪي سلسلا رائج هئا، اهي سڀ وچ ايشيا ۽ عربستان مان آيل هئا. مگر اهو صرف سندس طريقو آهي جيڪو هندوستان جي سرحدن کان ٻاهر تائين ويو ۽ اڄ تائين پنجاب، افغانستان ۽ ايشيائي روس ۾ هڪ زنده قوت جي صورت ۾ موجود آهي. هاڻي جيستائين شيخ سرهنديءَ جي اقتباس جي اصلي معنيٰ ۽ مفهوم جو تعلق آهي، مون کي خوف آهي ته مان ان کي جديد نفسيات جي زبان ۾ پيش ڪري نه سگهندس.

بهرحال منهنجو مقصد صرف ايترو آهي ته مان توهان کي مذهبي مشاهدي جي انهيءَ لامحدود وسعت کان واقف ڪرايان، جنهن منجهان خدا جي جستجوءَ دوران خوديءَ کي گذرڻو پوي ٿو ۽ ان جي ڇنڊڇاڻ ڪرڻي پوي ٿي. مون کي اميد آهي ته توهين مون کي في الحال ڌارين اصطلاحن استعمال ڪرڻ جي اجازت ڏيندا، ڇو ته هونئن آءٌ توهان تائين پنهنجو مقصد پهچائي نه سگهندس. درحقيقت اهو سڀ ڪجهه انڪري آهي جو مذهبي نفسيات جي نشوونما هڪ الڳ قسم جي تهذيبي ماحول ۾ ٿي آهي. هاڻي اچون ٿا انهيءَ اقتباس تي، چيو وڃي ٿو ته شيخ سرهنديءَ جي آڏو، عبدالمؤمن نالي هڪ شخص جو مشاهدو، هيٺئين ريت بيان ڪيو ويو:

”منهنجي لاءِ نه ته زمين ۽ آسمان جو ڪو وجود آهي ۽ نه عرش الاهيءَ جو، ۽ نه وري بهشت ۽ دوزخ جو! مان جڏهن پنهنجي چوڌاري نظر ڦيرايان ٿو ته اهي مون کي ڪٿي به ڏسڻ ۾ ڪونه ٿا اچن. ساڳيءَ ريت مان جڏهن ڪنهن ماڻهوءَ جي سامهون بيهان ٿو ته مونکي ڪير به نظر نٿو اچي، بلڪ مان پنهنجو وجود به وڃائي ويهان ٿو. خدا جي ذات لامتناهي آهي. ڪير به هنجو احاطو ڪري نٿو سگهي ۽ اهائي روحاني مشاهدي جي آخري حد آهي. ڪو به ولي يا سالڪ انهيءَ کان اڳتي وڌي نه سگهيو آهي.“

انهيءَ تي شيخ فرمايو:

”منهنجي اڳيان جيڪو مشاهدو بيان ڪيو ويو آهي ان جو تعلق ”قلب“ جي هر گهڙيءَ بدلجندڙ زندگيءَ سان آهي. مون کي لڳي ٿو ته مشاهدو ماڻيندڙ اڃا تائين ”قلب“ جي بيشمار ”مقامات“ جي چوٿين حصي مان به نه گذريو آهي. هن کي گهرجي ته روحاني زندگيءَ جي پهرين مقام جي تڪميل خاطر باقي مقامات منجهان به گذر ڪري. ڇو ته انهيءَ مقام کان اڳتي وري ٻيا مقام آهن. مثلاً روح جو مقام، سِرّ خفي ۽ سر اخفا جا مقام. انهن سڀني مقامات کي گڏي ”عالمِ امر“ جو نالو ڏنو ويو آهي، جتي وري جدا قسم جي حال و قال ۽ مشاهدي سان واسطو پوي ٿو. دراصل انهن سڀني

مقامات جي طي ڪرڻ کانپوءِ ئي حق جو
طالب، پهريائين "اسماءِ الاهي" پوءِ "صفاتِ
الاهي" ۽ آخر ۾ "ذاتِ الاهي" جو جلوو
ڏسي ٿو."

مٿين اقتباس ۾ اسلامي تصوف جي عظيم مصلح شيخ سرهنديءَ جيڪي امتيازات قائم ڪيا آهن، انهن جو نفسياتي بنياد ڪٿي ڪهڙو به هجي، پر انهيءَ منجهان گهٽ ۾ گهٽ انسان کي اها خبر ضرور پوي ٿي ته اندروني مشاهدي جي ڪائنات ڪيڏي نه وسيع آهي! هن جي چوڻ مطابق جيڪڏهن ڪوبه ماڻهو اهو بي مثال مشاهدو ماڻڻ چاهي ٿو، جيڪو حقيقي وجود جو مظهر آهي ته، پوءِ کيس گهرجي ته پهريائين "عالمِ امر" يعني "رهنما طاقت جي دنيا" جو سفر طئي ڪري. اهي آهن اهي اسباب جن جي ڪري آءٌ چئي چڪو آهيان ته جديد نفسيات اڃا تائين مذهبي زندگيءَ جي ٻاهرين دروازي تي به دستڪ نه ڏني آهي. هونئن به ذاتي طور آءٌ حياتيات ۽ نفسيات جي موجوده حالتن منجهان ڪڏهن به پُراميد نه آهيان. ڀلا، انهن چند عضوياتي حالتن جي محض تجزياتي تنقيد ذريعي جهڙي وقتاً فوقتاً مذهبي زندگيءَ جي قوتِ متخيّله سبب ظهور پذير ٿين ٿيون، آخر ڪهڙيءَ ريت انساني شخصيت جي جيئري جاڳندي راز کان واقف ٿي سگهجي ٿو؟ مجموعي ته مذهب جي تاريخ ۾ جنس بابت به هڪ قسم جو تخيّل ڪارفرما رهيو آهي، يا ٻين لفظن ۾ ائين ڪٿي چئجي ته مذهب پڻ اهڙا خيالي طور طريقا پيدايا آهن جيڪي اڻوڻندڙ حقيقتن کان ڇوٽڪاري حاصل ڪرڻ يا ماڻن ڏاهر جو سبب بڻجن ٿا، پر اهي سڀ ڳالهيون مذهب جي حقيقي نصب العين کان ڪوهين دور آهن. ڇو ته مذهب جو حقيقي مقصد آهي خوديءَ جي نئين سر تعمير ڪرڻ، ۽ اهو تڏهن ٿي سگهي ٿو جڏهن منڊس تعلق زندگيءَ جي ابدي عمل

سان قائم ڪيو وڃي. اهڙي ريت خوديءَ کي انهيءَ مابعدالطبعياتي مقام تي پڻ پهچائي سگهجي ٿو، جنهن جو هونئن هن بگڙيل ماحول ۾ تصور به نه ٿو ڪري سگهجي.

لهذا جيڪڏهن نفسيات کي بني نوع انسان جي زندگيءَ ۾ ڪو اهم ڪردار ادا ڪرڻو آهي ته پوءِ کيس هڪ بلڪل جدا ۽ اهڙو طريقو اختيار ڪرڻ گهرجي، جيڪو موجوده زماني جي طبيعت ۽ مزاج مطابق هجي. شايد هڪ ”نفسياتي مريض“ جنهن کي فڪر جي اٿاهه دولت سان نوازيو ويو هجي ۽ اهڙي ماڻهوءَ جو ملڻ ڪا ناممڪن ڳالهه ڪونهي. اهو ئي مٿين قسم جي طريقي بابت اسانجي رهنمائي ڪري سگهي ٿو. جديد يورپ ۾ رڳو نٽشي ئي هڪ اهڙي شخصيت جو حامل نظر اچي ٿو، جنهن جي زندگي ۽ عمل، گهٽ ۾ گهٽ اسان مشرق وارن لاءِ مذهبي نفسيات جي لحاظ کان نهايت دلچسپ آهي. يا ائين کڻي چئجي ته انهيءَ ڪم جي ذميواري لاءِ فطرت طرفان کيس گهڻو ڪجهه وديعت ڪيو ويو هو. پر نٽشي جي ذهني سرگذشت منجهان معلوم ٿئي ٿو ته مشرقي تصوف ۾ وري اهڙيون تمام گهڻيون شخصيتون ٿي گذريون آهن.

بهرحال اسان کي ان ڳالهه ۾ به ڪو شڪ نظر ڪونه ٿو اچي ته نٽشي پنهنجي اندر ۾ عالم لاهوت جي هڪ جهلڪ ڏٺي هئي ۽ اهو سڀ ڪجهه مٿس هڪ ”امر يا حڪم“ جي صورت ۾ ظاهر ٿيو هو. مان سندس تجليءَ کي ”امر“ سان ان ڪري منسوب ٿو ڪريان ڇاڪاڻ ته نٽشي جي ذهنيت ۾ اسان کي ڪجهه پيغمبرانه آثار نظر اچن ٿا. هونئن به اهو اهڙي ذهنيت جو ئي ڪمال هوندو آهي جنهن ڪري اهي تجليات پوءِ زندگيءَ جي مستقل قوتن ۾ تبديل ٿي وينديون آهن. مگر انهن مٿين ڳالهين جي باوجود نٽشي کي ناڪاميءَ جو منهن ڏسڻو پيو ۽ انجو خاص سبب سندس فڪري پيشوا آهن، جن ۾ شوپنهار،

ڊارون ۽ لانگي جا نالا شامل آهن. اهو سندن اثرات جو ڪارنامو هو جو نِٽشي انهن تجليات جي حقيقي اهميت کان محروم رهجي ويو. وري عجب اهو آهي ته نِٽشي کنهن روحاني اصول جي به حمايت ڪونه، ڪئي، حالانڪ ائين ڪرڻ سان هڪ عام ماڻهوءَ ۾ به روحانيت بيدار ٿي پوي ٿي، ۽ هو پنهنجي آڏو اڻ کٽ مستقبل ڏسي سگهي ٿو. بلڪ هن ائين سمجهيو ته جنهن تجلّيءَ جي جهلڪ پاڻ پٽسي هئائين، ان جي اظهار جو وسيلو انتهائي امارت پسندي يعني شاهاڻو ٺاٺ هو. جنهن مون هن بابت کنهن هنڌ چيو آهي:

آنچه اوجويد مقام ڪبرياست،
اين مقام از علم و حڪمت ماوراست.
خواست تا از آب و گل آيد برون
خوشهٔ ڪز ڪشت دل آيد برون.

اهڙيءَ طرح هڪ ذهين انسان ناڪام ٿي ويو، حالانڪ مٿي بيان ڪيل جهلڪ سندس اندروني قوتن منجهان ئي جنم ورتو هو. مطلب ته هو ڪوبه فائدو پهچائي نه سگهيو، ڇاڪاڻ ته سندس روحاني زندگي دراصل مرشد ڪامل جي غير موجودگي سبب اڌوري رهجي وئي هئي. قسمت جي ستم ظريفي ڏسو ته اهو شخص جنهن جي باري ۾ دوستن جي اها راءِ هئي ته شايد هنجو واسطو کنهن اهڙي سرزمين سان هو جتي پيو ڪوبه انسان نٿو رهي، اهو شخص بهرحال پنهنجي روحاني ضرورتن کان پوريءَ ريت باخبر هو.

هو چوي ٿو: ”منهنجي آڏو وڏي ۾ وڏو مسئلو اهو آهي ته مان پاڻ کي کنهن تمام پراڻي جهنگل ۾ وڃايل محسوس ڪريان ٿو. مون کي مدد جي ضرورت آهي. مون کي پرنلگ گهرجن. منهنجو ڪوئي آقا هجي. ڪاش، انهيءَ فرمانبرداريءَ

۾ ڪيڏو نہ مزو اچي ها!“ وري چوڻ لڳو: ”مون کي ڇو اھڙا انسان نظر ڪونہ ٿا اچن جن جون نگاھون مون کان بہ مٿي ڏسي سگھن، ۽ جيڪي منھنجي مٿان بہ نظر وجھي سگھن. شايد ان جو سبب اھو آھي تہ مون ڀوري جستجو ۽ تلاش کان ڪم نہ ورتو آھي، جيتوڻيڪ مون کي ان ڳالھہ جي وڏي تمنا رھي آھي!“

سچي ڳالھہ اھا آھي تہ جيتوڻيڪ مذھب ۽ سائنس ٻئي مختلف طريقن تي عمل پيرا آھن، پر سندن اصلي منزل مقصود ساڳيو آھي. ٻنھي جو مقصد اصل حقيقت تائين پھچڻ آھي. بلڪ مذھب، جنھن آءٌ اڳ ۾ بہ ڇاڻائي آيو آھيان تہ سائنس جي مقابلي ۾، مطلق حقيقت تائين پھچڻ جو وڌيڪ خواھشمند آھي. ان ڪانسواءِ ٻنھي جي نظر ۾ وجود حقيقيءَ تائين پھچڻ جو رستو اھو آھي تہ اسين پنھنجي تجربي ۽ مشاھدي جي مسلسل تطھير ڪندا رھون. مگر ھن ڳالھہ کي پوريءَ ريت سمجھڻ لاءِ اسان کي پنھنجي مشاھدي جي دنيا ۾ اھو امتياز قائم ڪرڻو پوندو تہ ھڪڙا مشاھدا اھي آھن جيڪي طبعي حقائق تي ٻڌل آھن جيڪي حقيقت جي عام طور نظر ايندڙ پھلوءَ کي ظاھر ڪن ٿا، ٻيا وري اھي آھن جيڪي حقيقت جي اندروني ماھيت سان واسطو رکن ٿا. ھاڻي جيستائين طبعي حقائق جي سمجھاڻيءَ جو تعلق آھي تہ ان جي لاءِ اسان کي جسماني ۽ نفسياتي حالتن کي اڏو رکڻ ضروري آھي، باقي جيستائين حقيقت جي اندروني ماھيت جو تعلق آھي تہ ان کي سمجھڻ لاءِ اسان کي جدا معيار قائم ڪرڻا پوندا. ٻين لفظن ۾ ھيئن ڪٺي چئجي تہ سائنسي مشاھدي جو تعلق حقيقت جي خارجي ڪردار سان ٿئي ٿو، مگر ان جي مقابلي ۾ مذھبي مشاھدي جو حقيقت سان سڌو سنئون واسطو ٿئي ٿو، يعني اھو حقيقت جي اندروني ماھيت جي غمازي ڪري ٿو.

مطلب تہ سائنس ۽ مذهب جن طريقن تي عمل پيرا آهن، اهي هڪبئي سان پور وڇوٽ آهن. حقيقت اها آهي تہ مذهب ۽ سائنس ٻئي هڪڙي دنيا جي وضاحت ڪن ٿا. فرق صرف ايترو آهي تہ سائنسي طريقہ ڪار ۾ خوديءَ جو تعلق خارجي نوعيت جو هوندو آهي، مگر ان جي برعڪس مذهبي طريقہ ڪار ۾ خودي اهڙين قوتن ۾ ڳانڍاپو قائم ڪري ٿي جيڪي هونئن سدِ مقابل رهن ٿيون، نتيجتاً خودي هڪ بلڪل نئين طرزِ عمل کي جنم ڏئي ٿي. ان ڪري جيستائين مقصد جو تعلق آهي تہ مٿيان ٻئي طريقا هڪ ٻئي جو پورائو ڪن ٿا ۽ دراصل ٻئي طريقا پنهنجي پنهنجي دنيا ۾ مشاهدي ۽ تجربي جي ڇنڊ ڇاڻ سان واسطو رکن ٿا. هن سلسلي ۾ هيءَ ڳالهہ ڏيان ۾ رکڻ جوڳي آهي تہ هيوم (Hume) تصورِ علت تي جيڪا تنقيد ڪئي هئي، ان جو واسطو فلسفي سان نہ، بلڪ سائنس جي تاريخ سان هو! هونئن بہ اها سائنسي تجربيت جي تقاضا آهي تہ اسين داخلي نوعيت جي تصورات کان پاسو ڪريون. هيوم جي تنقيد جو دراصل مقصد تجرباتي سائنس منجهان ”قوت“ جي تصور کي ختم ڪرڻ هو، ڇو تہ سندس چوڻ هو تہ ”قوت“ جي تصور جو تعلق حسي مشاهدي يا تجربي سان نہ آهي. گويا هيوم جي اها تنقيد، جديد ذهن طرفان، سائنسي طريقہ ڪار جي تطهير جي سلسلي ۾ پهرين ڪوشش سمجهڻ گهرجي.

هاڻي ان لحاظ کان ڏٺو وڃي تہ آئن اسٽائن جو ڪائنات بابت رياضياتي نظريو، دراصل انهيءَ ڪوشش جي تڪميل آهي، جنهن جي شروعات هيوم ڪئي هئي. اهوئي سبب آهي جو آئن اسٽائن جي نظريي ۾ قوت جو تصور بلڪل ناپيد آهي. هن کان اڳ مون هندوستان جي جنهن عظيم المرتبت صوفيءَ جو ذڪر ڪيو آهي، ان جي چوڻ جو پڻ اهوئي مقصد آهي تہ دراصل مذهبي نفسيات جو شاگرد بہ ساڳئي قسم جي تطهير

چاهي ٿو، ۽ هن جي معروضيت بابت حِسُ اوتري ئي تيز ٿئي ٿي جيتري هڪ سائنسدان جي هئڻ گهرجي. هو پڻ هڪ مشاهدي ڪانپوءِ ٻيو مشاهدو مائي ٿو ۽ هڪ تجربي ڪانپوءِ ٻيو تجربو ڪري ٿو، ۽ انهيءَ دوران سندس حيثيت محض هڪ تماشائي جي ناهي، بلڪ هو هڪ ناقد ۽ مبصّر ٿئي ٿو. هو پنهنجي دائره تحقيق ۾ رهندي ڪجهه اهڙا مخصوص طريقا اختيار ڪري ٿو جيڪي کيس هر قسم جي داخلي عناصر کان ڇوٽڪارو ڏياري سگهن ٿا. مطلب ته هو پڻ چاهي ٿو ته پنهنجي مشاهدي منجهان نفسياتي توڙي جسماني داخليت کي تڙي ڪڍي ته جيئن هو مطلق معروضيت تائين پهچي سگهي. اهڙيءَ طرح آخرڪار هو هڪ اهڙو مشاهدو مائي ٿو جيڪو زندگيءَ جي نئين عمل جو انڪشاف ڪري ٿو، ۽ اهو ئي تجربو اصلي، اساسي ۽ خودبخود نوعيت جو ٿئي ٿو. بهرحال اهو خوديءَ جو هڪ ازلي راز آهي ته جڏهن مٿس اهڙو انڪشاف ٿئي ٿو ته ان کي سواءِ ڪنهن دير جي پنهنجي وجود جو اصلي بنياد قرار ڏئي ٿي. هتي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته انهن سڀني ڳالهين جي باوجود مذهبي مشاهدي يا تجربي ۾ ڪا پراسراريت ڪونهي ۽ نه وري ڪو منجهس جذبات کي دخل آهي. اهو ئي سبب آهي جو اسلامي تصوف ۾ مشاهدي کي جذبات کان پاڪ رکڻ واسطي، عبادت ۾ موسيقيءَ جي استعمال کان منع ڪئي وئي آهي. ساڳيءَ ريت روزانه نماز باجماعت تي ان ڪري زور ڏنو ويو آهي ته جيئن اڪيلائيءَ جي ذڪر و فڪر يا مراقبي وغيره منجهان پيدا ٿيندڙ مخالف اثرات جو خاتمو ڪري سگهجي.

مطلب ته اهڙيءَ ريت حاصل ٿيل مشاهدو يا تجربو بلڪل فطري ٿئي ٿو ۽ حياتياتي لحاظ کان خوديءَ جي واسطي انتهائي اهميت وارو ٿئي ٿو. اهڙيءَ صورت ۾ انساني خودي پنهنجي فڪري حدن کان گهڻو اڳتي وڌي وڃي ٿي، ۽ ازلي وجود

ساڻ لهه وچڙ ۾ اچڻ ڪري، پنهنجي ناپائيداري جي تلافي پڻ ڪري ٿي. البت هتي خوديءَ جي لاءِ صرف اهو خطرو آهي ته تلاش حق جي انهيءَ عمل دوران سالڪ، آخري مشاهدي ماڻڻ کان اڳ، يعني شروعاتي مشاهدي جي لطف اندوزي ۽ اشتغراق ڪانپوءِ سُست ٿي ويهي نه رهي! مشرقي تصوف جي تاريخ ٻڌائي ٿي ته پنهنجي جڳهه تي اهو خطرو واقعي موجود آهي. هن کان اڳ، هندوستان جي جنهن عظيم صوفيءَ جو آءٌ حوالو ڏئي چڪو آهيان، ان جي اصلاحي تحريڪ شروع ڪرڻ جو به دراصل اهوئي مقصد هو. مطلب ته ڳالهه صاف ظاهر آهي يعني خوديءَ جو منزل مقصود ڪجهه "پسڻ" نه آهي، بلڪ ڪجهه "بڻجڻ" آهي. ان ڪانسواءِ اهو سڀ ڪجهه "بڻجڻ" واري ڪوشش ۾ سمايل آهي، جنهن ڪري خوديءَ کي اهو آخري موقعو ملي ٿو ته پنهنجي معروضيت جو اونهو ادراڪ حاصل ڪري، ۽ بنيادي طور "مان آهيان" چوڻ جي لائق ٿي سگهي. يعني خوديءَ کي پنهنجي حقيقت جي شاهدي ڏيکارڻ جي "مان سوچيان ٿو" جي بجاءِ ڪانٽ جي "مان ڪري سگهان ٿو" منجهان ملڻ کپي. خوديءَ جي جستجو جو آخري مقصد انفراديت جي حدن منجهان جان ڇڏائڻ ناهي، بلڪ ان جي برعڪس انفراديت جي مڪمل وضاحت ڪرڻ آهي. لهٰذا خوديءَ جو آخري عمل فڪري عمل ناهي، بلڪ اهو زنده عمل آهي، جيڪو خوديءَ جي وجود ۾ زياده گهرائي پيدا ڪري سگهي ٿو. ان ڪانسواءِ اهڙو عمل سندس ارادن کي تقويت بخشي ٿو ۽ کيس اهو تخليقي يقين ڏياري ٿو ته هيءَ دنيا رڳو ڏسڻ جي خاطر ڪونهي، يا رڳو تصورات ذريعي سمجهڻ لاءِ ڪونهي، بلڪ اها هڪ اهڙي شيءِ آهي جنهن کي اسين پنهنجي لاڳيتي عمل ذريعي هر گهڙيءَ ۾ وري وري ڏاهيندا رهون ٿا. جيتوڻيڪ خوديءَ جي لاءِ اها انتهائي خوشيءَ ۽ سرهائيءَ جي گهڙي آهي، پر ساڳئي وقت اها انتهائي آزمائش جي گهڙي پڻ آهي:

زندهٔ یا مردهٔ یا جاں بلب
از سه شاهد کن شهادت را طلب
شاهد اول شعور خویشتن
خویش را دیدن بنور خویشتن
شاهد ثانی شعور دیگرے
خویش را بینی به نور دیگرے
شاهد ثالث شعور ذات حق
خویش را دیدن بنور ذات حق
پیش ایں نور از بمانی استوار
حی و قائم چوں خدا خود را شمار
بر مقام خود رسیدن زندگی است
ذات را بی پرده دیدن زندگی است
مرد مؤمن در نسازد با صفات
مصطفیٰ راضی نشد الا بذات
چیست معراج آرزوئے شاهدے
امتحانے روبروئے شاهدے
شاهد عادل که بی تصدیق او
زندگی مارا چو گل را رنگ و بو
در حضورش کس نماند استوار
ور بماند هست او کامل عیار
ذرهٔ از کف مده تابے که هست
پخته گیر اندر گره تابے که هست
تاب خود را بر فزون خوشتر است
پیش خورشید آزمودن خوشتر است
پیکر فرموده را دیگر تراش
امتحان خویش کن موجود باش
این چنین موجود محمود است وبس
ورنه نار زندگی دود است وبس۔ (جاوید نامہ)

الفاظ و معنی

الف

Idealism	آدرشيت - عينيت
Perception	ادراڪ - سمجهه
Sense preception	ادراڪ بالحواس
Impressions	ارتسامات
Evolution	ارتقا
Emergent Evolution	اتفاقي ارتقا
Interpolation	اندراجي قاعدو
Inductive	استقرائي
Discursive	استدلالي
Deductive	استخراجي
Predicate	اسناد
Saymbolism-Symbol	اشاريت - اهڃاڻ
Derivation	اشتقاقي
Command	امـــر
Individuality	انفراديت
Passive	انفعالي
Ego	انا - خودي
— Ultimate	— حقيقي
— Absolute	— مطلق
— Appreciative	— بصير
— Efficient	— فعال
Deflection	انحراف
Egoism	انانيت
Primacy	اوليت
Response	ايجاب

Response System	ايجابي نظام
Suggestion	ايما
Auto-Suggeston, Autosim	ـ خود ايمائي- ايمائيت
Positive-Positivism	اثبات - اثباتيت
Infinite	اکت - اڻ کٽ
Relative- Relativity	اضافي - اضافيت

ب

Rationally directed	بابصيرت
Optics	بصريات
Dimension	بُعد- ڏِس- طرف
Three dimensions	ـــ ابعاد ثلاثه
Internal	باطني- اندروني

ت

Experience	تجربو
Empirical	تجرباتي
Abstraction	تجريد
Subconsicous	تحت الشعور
Structure	ترڪيب
Structure of Event	ترڪيبِ حوادث
Imagination	تخيّل
Continum	تسلسل
Identity	تشخص
Self	ـــ ذاتي
Conception	تصور
Interaction	تعامل

Inaction	تعطل
Function	تفاعل
Trigonometrical	— مثلثي
Cognition	تعقل
Cognitive Content	تعقل جو عنصر
Becoming	تكوين
Succession	تواتر
Energy	توانائي
Creation	تخليق
Analysis	تجزيہ - تحليل
Intepretation	تعبير

ج

Static	جامد
Determinism	جبريت
Dialectics	جدليات
Passion	جذب
Size	جسامت
Atomism	جواهريت
Atom	جوهر
Soul Substance	جوهر - روحاني
Atomicity	جوهريت
Infinitesimal	جزء لاينجزئ

ح

Sense Senses	حس - حواس
Immediacy	حضوريت

Events	حوادث
Sense object	حواس - معروضات
Memory	حافظو

خ

Creator	خالق
Creativness	خلاقي
Spontaneous	خود بخود
Auto-Suggestion	خود - رمزيت

د

Eternal	دائمي
Eternity	دائميت
Dualism	دوئي - ثنويت

ذ

Self	ذات
— Finite	— متناهي، محدود
— Infinite	— لامتناهي
— Absolute	— مطلق

ع

Universe	عالم - كائنات
Accident	عرض
Practical reason	عملي عقل
Rationalism	عقليت

Knowledge	علم
Cause and Effect	علت و معلول
Scholasicism	علم کلام
Act, Action, Activity.	عمل
Pragmatic Test	عملي معيار
Physiology	عضويات ـ علم بدن
Idealism	عينيت پسندي
Pluralism	عدديت

غ

End	غايت
Teleological	غايتي
Teleology	غائيت
Purpose	غرض و غايت
Non-ego	غير ـ انا

ف

Individual	فرد
Nature	فطرت
Naturalism	فطرت پسندي
Activity	فعاليت
Creative	ـــ تخليقي
Thought	فکر
Super-eternal	فوق الابد

ق

Frame	قالب

Proposition	قضيو
Energy	قدرت
Potency	قوت
Pessimism	قنوطيت پسندي
Law of Causation	قانونِ علت
Existng in its own right	— قائم بالذات

ر

Optimism	رجائيت - پسندي

ز

Time	زمان - وقت
Serial Time	زمان - متسلسل
Temporal	زماني - وقتي
Non-Temporal	— لازماني
Organic	زنده - نامي

س

Static	ساڪن
Immobilities	سڪنات
Series	سلسلو
— Mathematical	— رياضياتي
— Infinite	— لامتناهي
Molecular	سالماتي
Serial	سلسليوار

ش

Consciousness	شعور
— Rational	ـــ عقلي
Appearance	شهود

ص

Quality	صفت
Mystic	صوفي

ک

Cosmologicol	کائناتي
Behaviour	کردار
Whole	کُل
Wholeness	کليت
Universal	کُلي
State	کيفيت
— Internal	ـــ داخلي
Plurality	کثرت

ل

Infinite	لامحدود ـ لامتناهي
Infinitesimals	لايتجزات
Necessity	لزوم
Point-instant	لمحہ ـ نقطہ

م

Metaphysics	مابعدالطبیعات
Matter-Materialism	مادو ـ مادیت
Variable	متغیر
Parallel	متوازي
Abstract	مجرد
Impetus-Impulse	محرک
Duration	مدت
Concrete	محسوس ـ لوس
Hypothesis	مفروضو
Sense-experience	محسوسات
Constant	مستقل
Experience	مشاهده ـ مشاهدات
Variable	متغیر
Visible	مرئي
Will	مشیئت
Objective	معروضي
Absolute	مطلق
Absolutness	مطلقیت
Quanta	مقادیر
Categories	مقولات
Space	مکان
Resistence	مزاحمت
Spatial	مکاني
Analogy	مماثلت
Mechanism	میکانیت

Mechanistic	میکانیاتي
nvironmentE	ماحول
Effect	معلول

ن

Organic	نامي- نامیاتي
Organism	نامي- وجود
Mind	نفس
Relation	نسبت (منطق م)
— Causal	— تعلیلي
Negation	نفي

و

Events	واقعات
Necessary	واجب
Necessary Being	واجب الوجود
Pantheism	وحدت الوجود
Intuition	وجدان
Ontological	وجودیاتي
Unity	وحدت
Heredity	وراثت
Cognition	وقوف

هـ

Stimulus	هیجان
Astronomy	هیئت

Material	هيولىٰ
Unity	هيڪڙائي
Pantheism	همه اوست

ي

Uniyue	يڪتا

اشـــارا

آدم — ۲۵، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰

آگسٹائین — ۹۵، ۲۳۷

آگسٹ کومٹي — ۱۸۴، ۲۶۲، ۲۶۵

آمدي — ۲۸۷

آئن اسٹائن — ۱۱، ۵۵، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۱۲۷، ۲۲۲، ۳۱۹

ابن اسحاق — ۲۳۵

ابن تومرت — ۲۵۳، ۲۶۶

ابن تیمیه — ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۵۲، ۲۵۳

ابن حزم — ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۲۱۵

ابن حنبل، امام — ۲۸۴

ابن خلدون — ۲۹، ۱۵۹، ۲۱۲، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۶۰، ۲۶۲، ۳۱۰

ابن رشد — ۶، ۱۸۴، ۱۸۵

ابن صیّاد — ۲۷، ۲۱۲

ابن عبدالوهاب، محمد ابن عبدالوهاب — ۲۵۳

ابن عربي، شيخ اکبر محي الدين — ۱۱۸، ۲۹۸

ابن مسکویه — ۲۰۲، ۲۲۳، ۲۳۸

ابن هیثم، ابن الهیثم — ۲۱۵

ابو حنیفه، امام — ۲۸۳، ۲۹۰، ۲۹۱

ابو هریره — ۲۴۹

ابو هاشم — ۱۰۹

ابوبکر باقلاني — ۱۰۹، ۲۶۲

اجتهاد — ۲۹۱، ۲۹۲

اجماع — ۲۸۵، ۲۸۶

احمد، مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی — ۳۱۵-۳۱۳
اخوان الصفا — ۲۰۲
ارسطو — ۷، ۹۸، ۱۲۹، ۲۱۴، ۲۳۶، ۲۸۹
اسپنگلر — ۱۸۰، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲
استحسان — ۲۸۳
اشتراکیت — ۳۰۶-۳۰۷
اشعری — ۶، ۵۷، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۰، ۲۱۴
اشراقی — ۲۱۴
افلاطون — ۵، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۷۵
اقلیدس — ۶۴، ۲۲۱
امام شافعی — ۲۸۴، ۲۹۰، ۲۹۱
امام مالک — ۲۸۴، ۲۹۰،
امام غائب — ۲۸۸
امیر معاویہ — ۱۸۳
الیگزینڈر، پروفیسر — ۱۲۱، ۱۲۹، ۲۳۰
اوسپنسکی — ۶۳، ۶۴، ۶۵
ایران — ۲۸۸، ۳۰۶
ایڈنگٹن، پروفیسر — ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۱، ۳۰۳
ایکرمن، جی۔ ای — ۱۲
ابنی راٹی — ۹۳-۹۴
باقر ملا — ۱۲۴
بایزید بسطامی — ۱۰۶، ۱۸۱
بخاری، امام — ۲۷
براڈ، سی-ڈی — ۹۴
براؤننگ، رابرٹ — ۱۳۱
برگسان — ۴، ۶۲، ۷۶، ۸۴، ۸۸، ۱۰۱، ۲۳۷
برکلی — ۵۳

بریڈلی — ۱۶۰، ۱۶۲
برٹرانڈ رسل — ۵۵، ۵۸
بریفالٹ — ۲۱۶، ۲۱۹
بطلیموس — ۲۲۱
بغداد —
بلونسکی — ۱۴۰
بیدل میرزا عبدالقادر — ۱۲
بیرونی، البیرونی — ۲۱۵، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۸
بیکن، راجر — ۲۱۵
بیکن، فرانسیس — ۲۱۵
پارسا، خواجہ محمد پارسا — ۲۲۵
پرنگل ٹیسن — ۱۶۹
پلنک — ۱۱۳
پین اسلامک تحریک — ۲۵۳
ترکی — ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۶۸، ۲۹۲، ۲۹۳، ۳۰۶
توفیق فطرت — ۱۱
جان سٹوئرٹ مِل — ۲۱۵
جاحظ — ۲۰۲
جلال الدین دوّانی — ۱۲۱، ۱۲۶
جولئن، شہنشاہ — ۲۴۳
جمال الدین افغانی — ۱۶۰
جُنک — ۳۱۰-۳۱۱
جیمز، ولیم — ۲۹، ۳۹، ۱۴۶، ۱۶۸
حدیث — ۲۸۱
حسن بصری — ۱۸۳
حلاج، منصور — ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۸۱
حوّا — ۱۳۵

خارجی — ۲۶۰

خلافت — ۲۶۰، ۲۶۲

خوارزمی — ۲۲۲

داماد میر — ۱۲۴

ڈریش — ۷۱

ڈارون — ۶۶، ۳۱۷

ڈیمو کرائیٹس — ۸۳

ڈیھورنگ — ۲۱۵

ڈیکارٹ — ۴۸، ۷۲، ۲۱۴، ۳۲۱

رائس، پروفیسر — ۳۲، ۱۲۶

رازی، امام فخرالدین — ۱۲۲

رونکیٹر، پروفیسر — ۱۲۰

رومی — ۲۶، ۱۱۵، ۱۴۹، ۱۸۲، ۲۰۳، ۳۰۳

رنیان — ۱۸۵

زویمر، ڈاکٹر — ۱۱۰

زہری — ۲۸۴

زینو — ۵۶، ۵۹، ۲۳۸

کانٹ — ۷، ۴۹، ۶۳، ۱۶۶، ۱۸۶، ۱۸۹، ۲۹۸-۲۹۹، ۳۲۱

کانسٹنٹائین — ۲۴۳

کینٹر — ۵۸-۵۹

کوڈی — ۲۸۷

ناصر علی سرہندی — ۹۶

ناؤمن — ۱۳۱، ۲۷۴

نظّام — ۱۱۲، ۲۱۴، ۲۴۹

ٹن، پروفیسر — ۶۱

نیٹشے — ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۱۰، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۶، ۳۱۷

نیوٹن — ۶۶، ۱۱۹
لائبنز — ۱۷۳، ۳۱۰
لاک — ۲۳
لانگي — ۱۳۷، ۳۰۰، ۳۱۷
لیئرڈ — ۱۶۶
لیوٹر — ۲۷۰
سرخسي — ۲۹۲
سعید حلیم پاشا — ۲۵۸
سفیان ثوري — ۲۵۰
سنوسي تحریک — ۲۵۳
سیوطي — ۲۵۳
سینٹ پیٹر سبرگ — ۶۴
سقراط — ۵
شیطان — ۱۳۵
شاه ولي الله — ۱۶۰، ۲۰۳، ۲۸۲
شاطبي — ۲۷۹، ۲۸۶
شوپنهار — ۱۳۱، ۱۸۹، ۳۱۷
شهاب الدین سهروردي — ۱۱۵
شوکاني — ۲۸۷، ۲۹۱
ضیا (شاعر) — ۲۷۸
طبري — ۲۳۵
طوسي نصیر الدین — ۲۲۱
طهماسپ شاه — ۸۱
عبدالقدوس شیخ گنگوهي — ۲۰۷
عبدالمالک — ۲۸۴
عراقي — ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۲۹، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۹۸
عرفي — ۸۶

علي رضا — ۱۸۱
عمر رضا — ۲۶۹
عيسائيت — ۱۲-۱۴، ۱۹۱، ۲۳۷، ۲۴۰، ۳۱۱
عهدنامهٔ عتيق — ۷۹، ۱۳۴، ۱۳۶
غزالي، امام — ۵-۹، ۱۱۵، ۱۶۵، ۲۱۴، ۲۵۳
فارنيل — ۱۰۲
فاكس جارج — ۳۰۸
فلنٹ — ۲۳۶
فشر، پروفيسر — ۲۶۳
فرائڈ — ۴۰
قرآن — ۲۷۳
قنوطيت پسندي — ۱۳۱-۱۳۴
قيامت — ۱۰۱
قوم پرستي — ۲۶۴، ۳۰۶، ۳۰۷
کياس — ۲۸۹-۲۹۱
گفرڈ — ۱۰۲
گوئٹي — ۹۸، ۱۳۳
گولڈزيهر — ۲۸۱
مانويت — ۱۷۳
منک ايس — ۱۱۰
مسعودي — ۲۳۵
مصر — ۲۸۷، ۳۰۶
معاذ — ۲۴۷
معوذتين — ۲۸۷
معتزله — ۱۶، ۲۶۱، ۲۸۶
محمد صلعم (آنحضرت) — ۴، ۱۶، ۲۷-۲۸، ۱۸۱، ۱۹۶، ۲۱۰، ۲۳۵، ۲۹۰-۲۹۱، ۲۹۶، ۳۰۸
محمد علي پاشا — ۲۵۴
مراکش — ۲۶۲

میمونڈس — ۱۱۰
میکٹیگرٹ — ۹۳-۹۵
میکڈونالڈ — ۲۸-۲۹، ۱۱۰، ۲۵۳
میسینون — ۵۹،
وائٹ ہیڈ — ۲-۳؛ ۵۳-۵۵؛ ۶۲؛ ۷۳؛ ۱۱۳؛ ۲۲۳
وان کریمر — ۲۷۷
وحدت الوجود — ۹۹؛ ۱۰۳؛ ۱۵۸؛ ۱۹۶
ولڈن کار — ۶۱؛ ۷۱
ولیم نیوٹن — ۹۳
ولیم ہیملٹن — ۳۱۰
ہابس — ۲۶۹
ہارٹن، پروفیسر — ۲۷۱
ہاکنگ پروفیسر — ۳۵، ۳۷، ۴۳
ہالڈین - جی ۔ ایس — ۶۹
ہالڈین، لارڈ — ۱۱۵
ہائزنبرگ — ۲۹۷
ہراقلیطس — ۲۳۸
ہرگرونجی — ۲۷۲
ہکسلی — ۳۰۵
ہمایون — ۸۱
ہیوم — ۴۳؛ ۳۱۹
ہیلم ہولز — ۲۰۰
ہیگل — ۱۱۵؛ ۱۸۴
یسوع مسیح — ۱۳۱
یورپ — ۲۴۶؛ ۲۷۰

پانامو

صفحه	سټ	غلط	صحیح
۵	۲۲	خمېو	خیمو
۷	۲	نہ	—
۱۹	۱۱	پائیور	پائیوار
۲۷	۱۶	فرار	قرار
۳۲	۵	سرزر	سرزد
۳۳	۱۱	کو	—
۴۴	۱۶	افساني	انساني
۳۶	۵	ه	ہ
۶۵	۲۰	موقمي	موقعي
۶۶	۱۸	طبقي	طبعي
۷۶	۲۵	قدرتي	قدري
۷۹	۸	الاواحده	—
۸۱	۱۳	ه	۹
۸۳	۱۳	کافي	ناکافي
۸۷	۲۸	مطلب	مطلق
۹۹	۲	ملطق	مطلق
۱۰۳	۱۲	زمینن	زمین
۱۰۳	۱۵	تند	بند

صفحو	سٽ	غلط	صحيح
١١٤	١٣	مثيت	مشيّت
١١٥	٢٦	سبط	بسط
١٣٦	١١	ماٰيش	معايش
١٤٩	١٠	ڪانپوه	ڪانسواء
١٥٢	٥	نبي	بني
١٥٨	١٢	نطوري	نسطوري
١٦٠	٢٣	”روشني ۾“ ڪان پوء جملو هيئن مڪمل ڪجي	اسلامي تعليمات جو جائزو ورتو وڃي
١٧٢	٢	گنيِر	گنيِّر
١٧٧	١٤	ٿيو	ٿي
١٨١	٢٦	ثاني	شاني
١٨٢	٢٤	فلسيافم	فلسفيانم
١٩٠	١٧	هر	هو
٢٠٠	١٨	ٿيڪيل	ٿِڪيل
٢٠٣	١٠	بنام	بناتي
٢٠٣	١٢	باد	ياد
٢١٤	٢٣	الشراء	الشعراء
٢٤٥	١١	ٿم	تم
٢٥١	١٤	طبعي	فطري
٢٦٦	١٧	ڪيا	ڪبا
٢٦٦	٢١	جر	جو

صفحو	سٽ	غلط	صحيح
۲۷۲	۲۱	نهاهن	ناهن
۲۷۳	۱۸	استغراجي	استخراجي
۲۸۷	۲	آمضي	آمدي
۲۹۱	۱۰	ڪرن	ڪرڻ
۲۹۲	۱	جڏهن	جيڪڏهن
۲۹۳	۶	عالمير	عالمگير
۲۹۴	۶	سان	ڪان
۳۰۴	۶	شوم	شدم
۳۰۴	۸	بس	پس
۳۰۴	۱۱	راغنون	ارغنون
۳۲۱	۴	اشتغراق	استغراق